

تأليف

سالمة محمود محمد عبد القادر



http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales @al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Title : SYSTEMATICNESS OF IBN KHALDOUN IN WRITING AND EXPLANATION THE PROPHETIC BIOGRAPHY

Classification: Historical studies

Author : Sālimā Maḥmūd Muḥammad ʿAbdul-Qādir

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Pages : 256

Size : 17*24

Year : 2010

Printed in : Lebanon

Edition : 1st

الكتاب : منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها

التصنيف : دراسات تاريخية

المؤلف : سالمة محمود محمد عبد القادر

الناشر : دار الكتب العلميـــة - بيروت

عدد الصفحات : 256

قياس الصفحات: 17*24

سنة الطباعة : 2010

بلد الطباعة : لبنــان

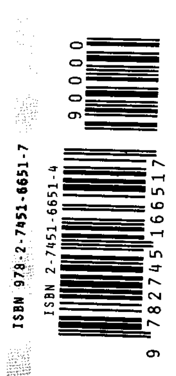
الطبعة :الأولى

الآراء والاجتهادات الواردة في هذا الكتاب

تعبّر عن رأي المؤلف وحده

ولا تُلزم الناشر بأي حال من الأحوال



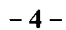


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾ ﴾

صدق الله العظيم

سورة محمد، الآية: 2



الاهداء

جهدي المتواضع هذا، أهديه إلى حضرة سيد العالمين وخاتم الأنبياء والمرسلين، صاحب الرسالة السمحاء الأمين، الذي قال بحقه الرحمن

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾

صلوات ربي وسلامه عليه

وعلى آله وأصحابه

أجمعين

ثبت المختصرات

الرمز	الكلمــة
ط	الطبعة
ج	الجزء
هـــ	التاريخ الهجري
م	التاريخ الميلادي
ق	القسم
مج	المجلـــد
ص	الصفحة
د. م	دون مطبعة
لا. م	لا مكان للطبع
د. ت	دون تاريخ
ت	المتوفى

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

حظيَ ابن خلدون بمكانةٍ مرموقةٍ شرقاً وغرباً، وناله من الاهتمام في العصر الحديث ما فاق أي مؤرخ إسلامي غيره، فشكّل ما كتب عنه من إنتاج معرفي زاخر مكتبة عظيمة من الدراسات الخلدونية.

فقد شغل فكر هذا (العبقري المحير) - بحسب عبارة جاك بيرك [1] - بجميع مجالاته التاريخية والاجتماعية والحضارية والفلسفية -، حيّزاً كبيراً في كتابات العديد من العلماء والباحثين عربياً وإسلامياً وعالمياً، وغطت هذه الدراسات جوانب عديدة من أفكاره وطروحاته، إلاّ أن أحداً لم يدرس منهجيته في تدوين السيرة النبوية العطرة وتفسيره لأحداثها، ولعل السبب في ذلك تركيز هؤلاء الباحثين على جوانب خاصة من اهتمامات ابن خلدون بحسب تخصص الباحث نفسه في التاريخ أو الاجتماع أو المنطق أو الفقه أو اللغة، وحتى في الدراسات الجغرافية.

والدراسات التاريخية اهتمت بإيراد المعلومات العامة عند ابن خلدون دون التركيز على مرحلة ما من المراحل التاريخية التي تناولها في كتابه الكبير الذي سمّاه **(العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)**.

وجاء اهتمامي باختيار موضوع السيرة النبوية ضمن تخصصي بدراسة التاريخ الإسلامي، إذ شغلت هذه المادة عند ابن خلدون حيزاً كبيراً من كتابه العبر.

وكان من أبرز الصعوبات التي واجهتني في دراسة هذا الموضوع، عدم

---

(1) عبد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة: محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، (المغرب: 2000 م)، ص 17.

وجود نماذج أحتذي حذوها في هذا المجال، اضافةً إلى قلّة الدراسات المتوافرة، فكان عليّ البحث والاطلاع على أكبر عدد ممكن من المؤلفات التاريخية عن ابن خلدون من أجل أخذ صورة كاملة عن حياته ومنهجه في التدوين التاريخي ومنطقه وفلسفته لأحداث التاريخ كي تساعدني في التوصل إلى فهم ابن خلدون ومنهجه وطريقة عرضه لمادة السيرة النبوية وتُسهّل عليّ مهمتي في البحث، ومع ذلك كلّهُ واجهتني صعوبات في جمع جزئيات الموضوع، ومنها صعوبة التعامل مع منهج ابن خلدون في عرض المادة، كذلك عدم عرضه للسيرة النبوية كوحدة قائمة بذاتها كما فعل ابن إسحاق وغيره، وكانت دراستها متفرقة في إطار التكوينات القبلية والسياسية، إضافةً إلى عدم ربطه بين ذكره لأحداث السيرة وتفسيراتها.. فقد قدّم تفسيراته في مقدمته عن علم العمران وعَرَضَ مادته عن السيرة في كتابِهِ (التاريخ).

ومن الصعوبات التي واجهتني التعامل مع التفسيرات الكثيرة والمتناقضة في بعض الأحيان لأفكار ابن خلدون من قبل الباحثين المعاصرين، فهم يحاولون تفسير أفكاره بما يتلاءم وتوجهاتهم وانتماءاتهم العقائدية والقومية وحتى الحزبية. ومن الصعوبات الأخرى وجود أكثر من طبعة من كتاب المقدمة وكتاب العبر لابن خلدون واعتماد المؤرخين والباحثين على هذه الطبعات المختلفة أربك عملي وأخّرني عند الرجوع إلى النصوص الأصلية لمطابقتها للتأكد من صحتها في النسخة التي اعتمدت عليها.

تألف الكتاب من ثلاثة فصول أساسية وخاتمة وثبت مصادر، تناول الفصل الأول الجانب الفلسفي للدراسة، وتخصص الفصل الثاني من الكتاب في الجانب التاريخي لموضوع السيرة، في حين شمل الفصل الثالث الجانب الحضاري لموضوع الدراسة، وتضمنت الفصول مباحث وفقرات فرعية تناولت جزئيات البحث وتفاصيله كلّها.

في الفصل الأول المعنون: ((**حياة ابن خلدون ومنهجيته في تدوين التاريخ وفلسفة العمران**)) قدّمت في المبحث الأول منه نبذة مختصرة من حياته كما أوردها في كتابه (**التعريف**)، ثم تطرقت في القسم ذاته إلى مسألة مهمة وهي توضيح البعد العقائدي - الاسلامي لدى ابن خلدون عقيدةً وفكراً ومنهجاً.

وابتدأت في الفقرة الأولى منه توضيح منهجية ابن خلدون في التدوين

التاريخي وكيفية تعامله مع الروايات والأخبار التاريخية أولاً، ثم تناولت في المبحث ذاته موقف ابن خلدون من مراحل التدوين التاريخي السابقة له، وذلك لأهميتها في تبيين منهجيته في تدوين أحداث السيرة النبوية لاحقاً.

كما حاولت استخلاص مدى إفادة ابن خلدون ممن سبقه من المؤرخين وترجمة ذلك في تدوينه لأحداث السيرة النبوية، وفيه حاولت أيضاً تبيين رصده لأخطاء المؤرخين وأسباب الكذب لديهم، ومحاولته وضع شروط خاصة بالمؤرخين، ثمَّ بيّنت في المبحث نفسه الخصائص العامة التي تميز بها منهج ابن خلدون التاريخي.

وتناولت في الفقرة الثانية منهجية ابن خلدون في التعامل مع الروايات والأخبار من خلال توضيح القوانين الأساسية التي وضعها وهي قوانين: السببية، والتغير والتبدل، والإمكان والاستحالة، والمطابقة، وتطبيق ذلك تاريخياً.

وفي القسم الثالث استعرضت فلسفة العمران عند ابن خلدون وما يعنيه هذا العلم والأسس التي يقوم عليها، وأنماطه، وعلاقة العصبية بكل من البداوة والنبوة والدولة، ثم تناولت موقف ابن خلدون من أعمار الدول والعمران والحضارة.

وشكّل الفصل الثاني المعنون: ((**تدوين السيرة النبوية عند ابن خلدون**)) أهم الأركان الأساسية في الكتاب، فإنه مثّل هذا الفصل الجانب التاريخي في كتابة الهيكلية العامة التي استند إليها ابن خلدون في تعامله مع أحداث السيرة النبوية وتدوينها من خلال ثلاثة مباحث أساسية، تناول القسم الأول من الفصل مصادر ابن خلدون في كتابة السيرة وموقفه من كتّاب السيرة الأوائل، ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، فقد كانت كتب السيرة الأولى الركيزة الأساسية في كتابته لأحداث السيرة واستمد أغلب معلوماته منها.

تطرقت في القسم الثاني إلى الهيكلية التي أورد بها ابن خلدون السيرة النبوية من خلال توضيح هذه الهيكلية وإجراء مقارنة مع هيكليات السيرة النبوية عند كتّاب السيرة الأوائل.وفي الفقرة الثالثة حاولت إيضاح المنهجية التي اتبعها ابن خلدون في تدوينه أحداث السيرة النبوية والتي تضمنت تعامله مع المصادر وكيفية ذكرها وطريقة عرضه لمفردات السيرة، ثم أسلوبه في تدوينها وطبيعة مفردات لغته، وتطرقه لمبشرات النبوة والمعجزات النبوية.

في حين قدّم الجزء الأخير من الفصل الثاني من الكتاب مجموعة من الملاحظات النقدية حول المنهجية التي اتبعها ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وأسلوب كتابته ولغته وطريقة عرضه للمادة.

وفي الفصل الثالث والأخيرمن الكتاب والمعنون: ((**التفـــسير الحضاري لأحـــداث الـــسيرة النبوية عند ابن خلـــدون**))، تناولت فيه الجوانب الحضارية لأحداث السيرة النبوية عند ابن خلدون، وذلك في ثلاثة مباحث.

تناولت في الفقرة الأولى منه أسس فلسفة ابن خلدون في فهم السيرة النبوية، وقد عدّ ابن خلدون هذه الأسس المفاتيح الأساسية لتفسير أحداث السيرة، وقد تمثلت في السنن الكونية والعصبية والدين وتطبيق ذلك على أحداث السيرة النبوية.

وخصصت الفقرة الثانية منه لتوضيح توظيف فكرة العصبية في تفسير أحداث السيرة النبوية، فقد تناول تعامل ابن خلدون مع فكرة العصبية وتطبيقها العملي من خلال توضيح موقفه من أسباب انقسام العرب وتفرقهم قبل الإسلام، وأثر ظهور النبوة في عصبية قريش وطبيعة مقاومة العصبيات الحاكمة فيها للدعوة الاسلامية.

في الفقرة الثالثة والأخيرة تناولت فيه دراسة الرسالة الدينية في استجابة العرب للدعوة الإسلامية من خلال أربعة محاور، لتوضيح البعد الحضاري للرسالة الدينية وأثرها على العرب والمسلمين في نشر الدعوة وإقامة الدولة الاسلامية والحضارة الناشئة عنها.

كما تطرق فيه ايضا إلى مفهومي النبوة والوحي عند ابن خلدون، ثم تحدث عن موضوع الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، وفلسفة ابن خلدون لمعنى الهجرة والتعرب، وكذلك توضيح أثر الرسالة الدينية عند ابن خلدون ودورها في توحيد العصبيات ونشأة الدولة الإسلامية، وأخيراً وضح البعد الحضاري لسياسة الرسول ﷺ في نشر الدعوة (الجهاد) كما ذكره ابن خلدون.

وجاءت الخاتمة لتقدم أبرز النتائج التي توصلت إليها في تبيين منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيره الحضاري لها.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع المختلفة التي كان لها صلة بالموضوع، وعلى النحو الآتي:

يأتي في مقدمة هذه المصادر كتاب الله المنزل على الرسول محمد ﷺ، القرآن الكريم الذي لا غِنى لكل من يكتب السيرة عنه لما تضمنه من آيات عن أحداث السيرة النبوية، وكذلك كتب الحديث لأهمية السنّة النبوية في كتابة السيرة، منها صحيح البخاري، ومسند الامام أحمد بن حنبل.

يأتي في مقدمة هذه الكتب كتابه (**تاريخ العلامة ابن خلدون**) والذي عنونه بـ ((**العــبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الــسلطان الأكبر**)) حيث كان المصدر الأساس لهذه الدراسة، وخاصة الجزء الأول منه المعروف بـ ((**مقدمة ابن خلــدون**))، الذي قدّم فيه ابن خلدون خلاصة جهده وفكره العلمي، وكذلك المجلد الثاني من كتابه (**التاريــخ**) الذي احتوى على ذكر أحداث السيرة النبوية من خلال عرضه لتاريخ العرب والتي شغلت حيزاً واسعاً من كتابه تقارب (150) صفحة، عدا تكراره لمعلومات السيرة متفرقة من بداية المجلد الثاني إلى الصفحة (856).

أما كتابه الذي اشتهر بـ (**التعريف**) والذي عنونه ابن خلدون بـ ((**التعريف بــابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**)) فكان خير معين لي في الكتابة عن حياته من مولده وحتى وفاته مروراً بكل ما واجهه في حياته الأسرية والعلمية والسياسية والدينية وكل ما تعلق بأموره الشخصية.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر المهمة لكتب السيرة النبوية التي لا غنى لأي باحث في هذا الموضوع عنها، منها: كتاب محمد بن اسحاق ((**المغــازي**)) وتفسير ابن هشام له في كتابه ((**السيرة النبوية لابن هشام**))، والذي حوى معلومات قيّمة عن سيرة الرسول محمد ﷺ، ثم كتاب محمد بن عمر الواقدي ((**المغازي**)) والذي شكّل عموداً مهماً في المصادر لتركيزه على غزوات الرسول ﷺ، والتي غطّت مرحلة مهمة من سيرته المباركة وجهاده من أجل نشر الدعوة الإسلامية ومحاربة الشرك، وكتاب محمد بن سعد ((**الطبقات الكبير**)) الذي جاء موضحاً لأحداث السيرة النبوية ومكملاً لشيخه الواقدي، وكانت إفادة الباحثة من هذه

الكتب كبيرة في توثيق أحداث السيرة ومقارنتها مع ما أورده ابن خلدون عنها.

اعـتمدت الدراسـة علـى مجمـوعة مـن المـصادر التاريخـية مـنها: كـتاب محمد بن جرير الطبري ((**تـاريخ الرسـل والملـوك**)) المشهور بـ ((**تاريـخ الطبـري**))، وكتاب عز الدين بن الأثير ((**الكامل في التاريخ**))، ومجموعة أخرى من هذه المصادر مثبتة في ثبت المصادر والمراجع، والمعروف عن هذه المصادر أنها تسجل تواريخ عامة منذ بدء الخليقة وإلى وقت المؤلف، فكان من ضمن ما تطرقت إليه موضوع السيرة النبوية باعتبارها أهم حدث تاريخي مرَّ به العرب وترك آثاره في حياتهم وحضارتهم وتراثهم، فشكلت في كتبهم مادة مهمة لمن يطلبها ويستفيد منها.

كما اعتمدت الدراسة على مجموعة كبيرة من المراجع المهمة والتي لها صلة بموضوع هذه الدراسة منها كتب اختصت بالحديث عن منهجية ابن خلدون في كتابة التاريخ مثل كتاب محمد الطالبي ((**منهجـية ابن خلـدون التاريخية**))، وعبد القادر جغلول ((**الإشـكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**))، ومنها ما اختص بفكر ابن خلدون، مثل كتاب ناصيف نصّار ((**الفكـر الواقعـي عـند ابن خلـدون**))، وكذلك كتاب الدكتور علي الوردي ((**منطق ابن خلدون**))، أما كتاب الدكتور محمد عابد الجابري ((**فكر ابن خلـدون**)) فقد شكّل زاوية مهمة في الدراسة لتناوله موضوع العصبية والدولة عند ابن خلدون. أما الكتب التي كان لها بحث في عقيدة ابن خلدون وإسلاميته، فكان في مقدمتها كتاب الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل ((**ابـن خلـدون إسلامياً**))، وكتاب الدكتور عبد الحليم عويس ((**التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**)). واما الكتب التي شكلت دراسة شاملة لابن خلدون في حياته ومقدمته فكان أبرزها كتاب الأستاذ ساطع الحصري ((**دراسـات عـن مقدمة ابن خلدون**))، كما جاءت دراسة شاملة مركزة في فصل مهم من كتاب الأستاذ الدكتور هاشم يحيى الملاح ((**المفصل في فلـسفة التاريخ**))، وثمة الكثير من هذه المراجع مثبتة عنواناتها في ثبت المصادر والمراجع، وإضافة إلى ذلك اعتماد الدراسة على كتب معربة، وفي مقدمتها كتاب هاملتون جب ((**دراسـات في حـضارة الاسـلام**))، وكتاب غاستون بوتول ((**ابن

خلـــدون، فلـــسفته الاجتماعية))، وكتاب ايف لاكوست ((**العلامة ابن خلدون**))، وغيرها من المصادر التي أغنت هذه الدراسة بالمعلومات التي تحتاجها.

يُضاف إلى ذلك كله اعتمادي على مراجع حديثة في موضوع السيرة النبوية منها كتاب الدكتور هاشـم يحيى الملاح ((**الوسيـــط في السيرة النبوية**))، وكتاب أحمد ابراهيم الشريف الذي جاء بعنوان ((**مكـــة والمديـــنة في الجاهلـــية وعصر الرســـول**)) واعتمدت عليه بأخذ خريطتين عن المدينة المنورة والجزيرة العربية في زمـن ظهـور الإسـلام، وثمـة العديـد مـن المـراجع المذكـورة فـي ثـبت المـصادر والمراجع.

آمل أنّي قـد وفقت في دراستي هذه، وساهمت في تقديم بعض الإضاءات عن منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيره لأحداثها على وفق قواعد علم العمران الذي كان له شرف اكتشافه، وفوق كل ذي علم عليم.

الفصل الأول/

حياة ابن خلدون

ومنهجيته في تدوين التاريخ

وفلسفة العمران

حياة ابن خلدون وتوجهاته الفكرية والعقائدية

1ـ حياة ابن خلدون:

قبل دراسة منهجية ابن خلدون وتناوله للسيرة النبوية، لا بد لنا من تقديم نبذة موجزة عن حياته، التي كتب عنها هو في كتابه المعروف ((**التعـــريف**)) [1]، المكتوب بخط يده [2]، والذي عدّ به - عند البعض - أحد روّاد فن السيرة الذاتية أو ما يُعرف بفن ((**الأوتو - بيوجرافيا**)) [3]، فغدا هذا الكتاب مصدراً مهماً في توثيق سيرته وسيرة عائلته منذ صلتها بالرسول الكريم ﷺ وصولاً إلى آخر سنة من حياته، ومعيناً يستعين به الباحثون في ترجمتهم لحياة ابن خلدون، إلى جانب تراجم أخرى كتبها معاصروه منها: ترجمة بقلم صديقه لسان الدين ابن الخطيب [4]، كذلك ترجمة إسماعيل ابن الأحمر [5]، لحياة ابن خلدون وغيرهما.

---

(1) **التعريف:** سمّاه ابن خلدون ((**التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً**)). علي عبد الواحد وافي، تقديمه لمقدمة ابن خلدون، ج 1، ط 2، لجنة البيان العربي: 1965، ص 155.

(2) ثمة نسختان من هذا الكتاب، وهما نسختا المؤلف نفسه. وتعدان من أوثق ما وصل إلينا وأكمله في ترجمة حياة ابن خلدون. والنسخة الأولى منهما في مكتبة (أيا صوفيا)، والثانية في مكتبة (أحمد الثالث)، مكتبة السلطان أحمد الثالث في طوب قبو سراي باستانبول. وافي، المصدر نفسه، ص 155.

(3) منهم: علي عبد الواحد وافي، محقق كتاب المقدمة. وافي المقدمة، ج 1، ص 152.

(4) **لسان الدين ابن الخطيب:** هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن الخطيب لسان الدين، من أعظم كتّاب الأندلس في القرن الثامن الهجري، ولد بلوشة من أعمال غرناطة سنة (713 هـ - 1313 م)، وقتل سنة (776 هـ - 1375 م)، له مؤلفات عديدة أشهرها: الإحاطة في أخبار غرناطة. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، (بيروت: د، ت)، ج 10، ص 216.

(5) **اسماعيل بن الأحمر:** هو اسماعيل بن يوسف بن الأحمر (718 - 755 هـ)، من ملوك بني الأحمر في الأندلس (في غرناطة)، وليَ الملك سنة (733 هـ - 1332 م). كحالة، المصدر نفسه، ج 2، ص 301؛ وهناك تراجم عديدة أخرى منها: ترجمة الحافظ ابن حجر =

فابن خلـدون هو عبد الرحمن بن محمد، كنيته أبو زيد، لقبه وليّ الدين [1]، وقد اشتهر بابن خلـدون، ينتمي إلى أسرة عربية يمانية من حضرموت [2]، ترجع في أصولها إلى الصحابي وائل بن حجـر [3]، كـان جـده خالـد بن عثمان أول من دخل الأنـدلس من هـذه الأسـرة بعـد الفتح العربي الإسلامي مهاجراً من حضـرموت مع رهـط من قـومه [4]، انتسبت أسرته إلـيه فعُرفوا ببني خلـدون [5]، واستقر هو وأسرته

=

العسقلاني في كتاب ((**رفع الإصر عن قضاة مصر**)) ق 1، ص 334، وترجمة شمس الدين السخاوي في كتاب ((**الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**)) ق 4، ص 145، وترجمة أحمد بن محمد المقري في كتاب ((**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**)) ق 6، ص 180، وترجمة لسان الدين بن الخطيب في كتاب ((**الإحاطة في أخبار غرناطة**)) ق 3، ص 497 - 516.

(1) خلع عليه هذا اللقب السلطان المملوكي الظاهر برقوق بعد أن ولاّهُ قضاء المالكية في (19 جمادي الثانية 786 هـ - 1384 م). تقي الدين المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، ج 3، ق 2 (783 - 801 هـ / 1381 - 1398 م)، مطبعة دار الكتب (لا. م: 1970 م)، ص 517.

(2) **حضرموت:** بفتح الحاء وسكون الضاد، وفتح الراء والميم اسم مركب: وهي ناحية واسعة في شرقي عدن بقرب البحر. ياقوت الحموي، معجم البلدان، حرف الحاء، مج 2، (لا. م)، (بيروت: 1957 م)، ص 270.

(3) **وائل بن حجر:** هو وائل بن حجر بن سعيد بن مسروق بن وائل بن النعمان. أبو محمد علي ابن حزم، جمهرة أنساب العرب،تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر (القاهرة: 1962 م)، ص 460؛ ووائل بن حجر من أقيال اليمن من حضرموت، وفد على النبي محمد ﷺ في عام الوفود، وأعلن اسلامه. والقيل: تعني نائب الملك في غيابه وأوامره كقانون الملك لا يُرد. وتلقب ابن خلدون بالحضرمي نسبةً إلى موطن جده الأول، ووصف بالمالكي نسبةً إلى مذهبه الفقهي. عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً،(دار الكتاب اللبناني: 1979م)، ص 3 - 4.

(4) **الرهـــط:** ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار القلم (بيروت: د. ت)، ص 259.

(5) اشتهر بهذا الأسم وفقاً للتقاليد التي جرى عليها أهل الأندلس والمغرب يومئذٍ في علامات التعظيم بإضافة (واو ونون) إلى نهاية الاسم العلم. سلسلة مناهل الأدب العربي، مختارات من ابن خلدون، العدد (21)، (بيروت: 1949 م)، ص 3.

في قرمونية [1] أولاً، ثم انتقل بأبنائه إلى إشبيلية [2]، حيث انخرطوا فيما عرف آنذاك بجند اليمن.

أصبح لهذه الأسرة فيما بعد شأن مرموق في الأندلس سياسياً وعلمياً، في عهد الدولة الأموية في الأندلس [3]. وفي عصر الطوائف [4]، حيث شارك العديد من أبنائها [5] في بعض الفتن والثورات على اختلاف العصور والسلاطين، غير أن الدور الأبرز لهذه الأسرة كان في عهد دولة بني عباد [6] في إشبيلية، حيث لمع نجمها بمشاركة زعمائها في موقعة الزلاقة المشهورة التي انتصر فيها أبو القاسم المعتمد بن عباد وحليفه يوسف بن تاشفين المرابطي [7]، كما اتصل أبناء هذه الأسرة أيضاً بكل من تولى شؤون الأندلس ابتداءاً من المرابطين [8]،

---

(1) **قرمونية:** وهي كورة في الأندلس من أعمال إشبيلية. الحموي، معجم البلدان، حرف الميم، مج 3، ص 330.

(2) **إشبيلية:** بالكسر ثم بالسكون، وكسر الباء الموحدة، وياء ساكنة، ولام، وياء خفيفة، تسمى حمص أيضاً، وبها قاعدة ملك الأندلس وسريره، وهي قريبة من البحر، الحموي، المصدر نفسه، مج 1، ص 195.

(3) انتهت الخلافة الأموية في الأندلس سنة (422هـ - 1030 م). محمد عبد الله عنان، دول الطوائف، (القاهرة: 1969 م)، ص 13.

(4) عصر الطوائف في الأندلس (422 - 479هـ/1030 -1086م).عنان، المصدر نفسه، ص 21.

(5) ومنهم كريب بن خلدون أحد رؤساء الثورة التي قامت على الخلفاء الأمويين، والذي اشترك مع زعماء الثورة في حكم إشبيلية، ثم انفرد بحكمها بعد مدة، وحكمها حكماً مطلقاً إلى أن لقي حتفه في ثورة قامت عليه. ابن خلدون، التعريف، ص 8.

(6) نسبةً إلى الأسرة التي حكمت إشبيلية في عهد الطوائف (414 - 484 هـ / 1023 - 1091 م). عنان، دول الطوائف، ص 3.

(7) في هذه الموقعة التقت جيوش الإسلام المتحدة بقيادة يوسف بن تاشفين أمير المرابطين في المغرب - بعد أن التمس منه المساعدة زعماء الطوائف في الأندلس - بالجيوش النصرانية بقيادة الفونسو السادس - زعيم أسبانيا النصرانية - في سهول الزلاقة في سنة (479 هـ - 1086 م) فأحرز المسلمون نصراً عظيماً. محمد عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ط 2، مطبعة مصر، (القاهرة: 1958 م)، ص 14.

(8) امتد عهد المرابطين في الأندلس من (483 - 543 هـ / 1090 - 1148 م). خليل ابراهيم السامرائي، علاقات المرابطين بالممالك النصرانية بالأندلس وبالدول الإسلامية، دار الشؤون الثقافية، (بغداد: 1985 م)، ص 9.

فالموحدين [1]، حتى انتهاء الحكم العربي الإسلامي في إشبيلية عام (646 هـ - 1248 م) حينما سقطت إشبيلية بيد القوات الأسبانية الغازية.

هاجرت أسرة ابن خلدون إلى المغرب العربي، ونزلت أول عهدها في سبتة[2]، ثم تنقلت في عدة أماكن انتهاءاً بتونس[3]، وفيها أقامت، فحظيت باهتمام وإكرام زعماء الأسرة الحفصية [4] الذين أنعموا على رؤساء هذه الأسرة بالمناصب الهامة [5]، وشذَّ والد المؤرخ (محمد بن أبي بكر) عن الطريق التي سلكها آباؤه وأجداده، وركّز اهتمامه على طلب العلم، وخاصة العلوم الشرعية وقواعد اللغة العربية التي برع فيها، إلى جانب فنون الشعر العربي، ولما توفي في سنة (749هـ - 1348م) في (الطاعون الجارف) [6]، كان ابنه عبد الرحمن فتىً يافعاً.

---

(1) قامت امبراطورية الموحدين بالمغرب سنة (514 هـ - 1120 م) على يد محمد بن تومرت، وانتهت سنة (688 هـ - 1289 م) وامتد سلطانها إلى الأندلس من سنة (543 - 628 هـ / 1148 - 1231 م). عنان، نهاية الأندلس، ص ص 24 - 26.

(2) **سبتة:** بفتح أوله، وهي بلدة مشهورة من قواعد بلاد المغرب ومرساها أجود مرسى على البحر، وهي على بر البربر تقابل جزيرة الأندلس. الحموي، معجم البلدان، مج3، باب السين، ص 182.

(3) **تونس:** مدينة كبيرة محدثة بإفريقية على ساحل بحر [الروم]. الحموي، المصدر السابق، مج 2، باب التاء، ص 60.

(4) حكمت الأسرة الحفصية تونس من (634 - 981 هـ / 1237 - 1573 م)، ومن أشهر حكامها في حياة ابن خلدون، أبو يحيى أبو بكر الثاني المتوكل، ثم أبو حفص عمر الثاني (ولي سنة 747 هـ - 1346 م) لعام واحد، وأبو اسحق ابراهيم الثاني المستنصر، ولي سنة 752 هـ - 1351 م)، وأبو العباس أحمد الثاني المستنصر (ولي سنة 772 هـ - 1370 م)، وأبو فارس عبد العزيز المتوكل (796 هـ - 1393 م). أحمد عامر، الدولة الحفصية، صفحات خالدة من تاريخنا المجيد. دار الكتب الشرقية، (تونس: 1974 م)، ص 41 - 63.

(5) تولى جد المؤرخ الثاني أبو بكر محمد بن خلدون شؤون الدولة في عهد أبي اسحق ووليَ بعده محمد جد المؤرخ شؤون الحجابة حيناً لأبي فارس ولد أبي اسحق وولي عهده، وكان قد استقل بحكم بجاية. محمد عبد الله عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، ط 1 (لا. م)، (القاهرة: 1933م)، ص 15.

(6) **الطاعون الجارف:** الاسم الذي أطلقه ابن خلدون على الطاعون الذي حدث في قارات آسيا وأوربا وإفريقيا، ويُقال عدد خسائره (25) مليون نسمة.علي الوردي، منطق ابن خلدون، (د. م، د. ت)، ص 185.

كانت ولادة ابن خلدون في غرّة شهر رمضان سنة (732 هـ - 1332 م) في مدينة تونس، وتلقى فيها علومه الأولية على طريقة التربية والتعليم السائدين آنذاك في بلاد المغرب العربي والبلاد الاسلامية [1]، وكان لها التأثير الواضح عليه علمياً وثقافياً، فقد أمضى ابن خلدون عدة سنوات في طلب العلم [2]، إلى أن أجبرته الظروف القاسية أثر وفاة والده وأغلب أساتذته وشيوخه [3]، بالطاعون الجارف على الهجرة إلى المغرب والتحول نحو الأعمال الإدارية، فعمل أول الأمر حاجباً [4] لأمير بجاية، ثم تنقل في العمل الوظيفي في ظل السلاطين والأمراء المتصارعين على السلطة ولمدة ثماني سنوات تعرض خلالها للسجن مدة سنتين (758 - 760 هـ / 1357 - 1359 م) على يد السلطان أبي عنان [5] صاحب فاس، بعد أن اتهمه بالتآمر ضده مع صاحب بجايه، وبعد أن أطلق سراحه السلطان أبو سالم [6] عيّنه كاتباً له، ثم تولى خطة المظالم للنظر في الأمور التي يتناولها الشرع، وبعدها رحل إلى الأندلس [7].

ولمّا زار ابن خلدون الأندلس، حصل على مكانة لدى سلطان غرناطة، أبي

---

(1) وذلك عن طريق التلقي المباشر من المعلمين والشيوخ في الكتاتيب والمساجد والجوامع. عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار اقرأ، ط 2 (بيروت: 1986 م)، ص ص 13 - 14.

(2) تتلمذ على يد والده الذي كان متمكن من علوم الدين واللغة، ثم انتقل إلى الدراسة على يد عدد من الشيوخ في علوم القرآن والفقه الاسلامي وعلم الكلام والعلوم اللسانية، وبعد ذلك درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية. هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2005 م)، ص 146.

(3) ينظر: الجدول الخاص بأسماء شيوخه في ملاحق الرسالة.

(4) يعد أرقى منصب اداري وسياسي في الدولة في ذلك الحين. ابن خلدون، التعريف، ص 106.

(5) هو أبو عنان فارس المتوكل بن علي، تولى الحكم في فاس في جمادي الآخرة سنة (749 هـ - 1350 م). أدورفون زامباور، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة: زكي محمد حسن، دار الرائد العربي، (بيروت: 1980)، ص 122.

(6) هو أبو سالم ابراهيم بن علي، أخو السلطان أبي عنان، تولى الحكم في رمضان (760 هـ - 1359 م). زامباور، المصدر السابق، ص 122.

(7) ابن خلدون، التعريف، ص ص 57 - 83.

عبد الله بن الأحمر [1]، وفيها التقى العديد من علماء ومؤرخي الأندلس واطلع على نتاجهم الفكري ومنهم الوزير لسان الدين بن الخطيب، وأقام فيها سنتين (764 - 766 هـ / 1362 - 1364 م) كُلِّف خلالها بسفارة من قبل سلطان غرناطة إلى ملك قشتالة الأسباني، للمفاوضة معه فالتقاه في إشبيلية، وبعد تأدية مهمته رجع إلى غرناطة، ولكن لم يكد يستقر حتى أخذت تُحاك ضده الوشايات، فترك بلاد الأندلس ورحل إلى بجايه [2].

بعد أن تقلب الوضع به في المغرب بين الأمراء والسلاطين المتصارعين، زار الأندلس مرة أخرى سنة (776هـ - 1374م) وعاد إلى المغرب في السنة نفسها[3]، ولكن العمل الإداري والسياسي لم يصرفه عن طلب العلم، فقد تفرغ لذلك في فترات مختلفة حتى استقر به المقام في سنة (776 هـ - 1374م) في قلعة بني سلامة [4]، ولمدة أربع سنوات، ألّف خلالها كتابه (**العبــر**) بصورته الأولية، ولكنه احتاج إلى مصادر لم تكن متيسرة له في قلعة ابن سلامة، فعاد إلى تونس سنة (780 هـ - 1378 م) لإكمال كتابته وتعزيزها بالمصادر الموجودة في مكتبة سلطان تونس أبي العباس أحمد الحفصي الذي وفّر له كل وسائل الراحة لإنجاز كتاباته وإتمامها، وبعد انتهائه أهداه ابن خلدون نسخة من كتاب العبر [5].

في سنة (784 هـ - 1382 م) غادر ابن خلدون تونس متوجهاً إلى مصر بحجة أداء فريضة الحج [6]، إلاّ أنه استقر بها في عهد السلطان الظاهر برقوق [7]،

---

(1) هو محمد الخامس الغني بالله بن يوسف، تولى حكم غرناطة مرتين الأولى سنة (755 هـ - 1354م)، والثانية سنة (763 هـ - 1362 م). زامباور، المصدر السابق، ص 93.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص 104.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 243.

(4) **قلعة ابن سلامة، أو بني سلامة:** وتسمى قلعة تاوغزوت، تقع في مقاطعة وهران من بلاد الجزائر الحالية. تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية، مكتبة العرفان، (بيروت: د. ت)، مج 2، ص 204.

(5) ابن خلدون، التعريف، ص 205.

(6) لم يتسنَ لابن خلدون أن يؤدي فريضة الحج إلاّ في سنة (789 هـ - 1387 م). ابن خلدون، التعريف، ص 281.

(7) هو الظاهر سيف الدين برقوق بن أنس العثماني اليلبغاوي، تولى الحكم في مصر سنة =

الذي أحسن وفادته، فهيأ له ذلك فرصة الاطلاع على العديد من المؤلفات التي تساعده في مراجعة كتاباته وتعزيزها بالمصادر، وتوسيع معلوماته عن تاريخ المشرق، وفي مصر عرف ابن خلدون الثقافة الاسلامية الشرقية عن كثب بمعاشرته علماءها وشيوخها وكانت تفوق الثقافة الإسلامية التي عرفها في بلاد المغرب، ولذلك أخذ ابن خلدون بإجراء التعديلات على بعض من آرائه، من خلال تنقيح مؤلفه كتاب (**العـــبر**) [1]، وبضمنه بطبيعة الحال المقدمة، كما واصل التأليف والتدريس، وشغل منصب قاضي المالكية الذي عُزِلَ عنهُ وأُعيدَ إليه خمس مرات[2].

استأذن ابن خلدون من السلطان ناصر الدين فرج [3]، لزيارة بيت المقدس، فرحل إلى القدس ثمَّ انصرف إلى الخليل، ومنها إلى غزة، وبعد ذلك رجع إلى القاهرة أواخر شهر رمضان سنة (802 هـ - 1401م)، فعاد إلى الاشتغال بتدريس العلم والتأليف [4]، حتى سافر إلى دمشق سنة (803 هـ - 1401 م) حين شارك مع بقية القضاة والعلماء بالحملة التي قادها السلطان فرج ضد تيمورلنك الذي جاء غازياً لبلاد الشام واستطاع أن يقابل تيمورلنك ويمضي مدة معه [5]، ثم عاد إلى مصر وبقي فيها حتى توفي في القاهرة في (26 رمضان 808 هـ / 1406 م) [6] بعد أن أمضى في مصر (أربعة وعشرين عاماً)، وقيل دفن في مقبرة (الصوفية) [7].

=

(784 هـ - 1382 م)، وتوفي في 15 شوال سنة (801 هـ - 1399 م). زامباور، معجم الأنساب، ص 163.

(1) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط 3، (القاهرة: 1967 م)، ص 91.

(2) ابن خلدون، التعريف، ص 429.

(3) هو ناصر الدين فرج بن برقوق، تولى حكم مصر في شهر شوال سنة (801 هـ - 1399 م). زامباور، معجم الأنساب، ص 163.

(4) ابن خلدون، التعريف، ص 407.

(5) عن زيارته ومقابلته تيمورلنك. ينظر: ابن خلدون، التعريف، ص ص 388 - 420.

(6) محمود الجليلي، ((**ترجمة ابن خلدون للمقريزي**))، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 13، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 1965 م)، ص 244.

(7) الحصري. دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 93.

2 – توجهاته الفكرية والعقائدية:

قبل الخوض في تفاصيل وأساليب التدوين التاريخي ونقد الروايات وقبول الأخبار عند ابن خلدون، لا بد لنا من توضيح توجهاته الفكرية والعقائدية، وتأكيد مسألة مهمة حاول البعض التشكيك فيها والغمز في صدقيتها، ألا وهي مسألة البعد الإسلامي عند ابن خلدون عقيدةً وفكراً ومنهجاً في جميع كتاباته وطروحاته وآرائه الفلسفية التي تؤكد توحيده لله وإيمانه بالوحي والرسالات السماوية، لا سيّما الرسالة الإسلامية، ينبع ذلك من طبيعة النشأة الدينية التي نشأ وتربى عليها في أسرته ومجتمعه، وتلقيه للعلوم الإسلامية وحفظه القرآن الكريم ونهله من معين السنّة النبوية للرسول محمد ﷺ وصحابته الكرام.

لقد كان ابن خلدون في كل صفحات كتابه (**العبــر**)، لا سيّما المقدمة فقيهاً متكلماً من أَتباع المذهب المالكي، يرى الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي السبيل الوحيد الى الهدى، فغدت كتاباته متوافقة منطقياً مع الموقف الإسلامي، واستبعدت أي شيء لا يتلاءم معها [1]، فمنهجية تدوينه إسلامية خاصة، وهي تؤكد إقامته فلسفة تاريخية حسب متطلبات الشرع الإسلامي [2]، مع قدرة عالية على المزج بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والطبيعية باعتبارها معارف وعلوماً إسلامية [3]، على عكس ما يعتقد البعض بأن ابن خلدون ((... يبدي براعةً في تفسير الشريعة الإسلامية بما يتفق وآراءه، وبذلك يريد أن يخضع الدين لنظرياته العلمية..)) [4].

ينبغي التنويه إلى أهمية الدور الإلهي الفعال في صنع الأحداث التاريخية الخلدونية وفي طروحاته عن الدين التي تعد ركناً أساسياً في بناء رؤيته الشاملة للحركة التاريخية الإنسانية، ولعل خير ما يؤكد رؤيته الدينية التاريخية هذه، كثرة

---

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة: إحسان عباس (وآخرين)، ط 2، دار العلم للملايين، (بيروت: 1974 م)، ص 225.

(2) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة، (بيروت: 1981م)، ص 178.

(3) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 228.

(4) من هؤلاء كامل عياد في أطروحته للدكتوراه عن ابن خلدون..، ص 173، نقلاً عن: جب، المصدر نفسه، ص 225.

استشهاده بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال وأفعال الصحابة الكرام التي طالما اعتمدها في تعزيز وترصين وجهات نظره، ولجعل استدلالاته أكثر حجية وصواباً وإقناعاً، وفق منهجية علمية رصينة [1].

من هذه الاستدلالات الكثيرة - على سبيل المثال لا الحصر -:

- العنوان الكبير لكتابه ((**العــبر وديــوان المبــتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**)) مقتبسة دلالته من قوله - تعالى -: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [2]، فقد قصد ابن خلدون بهذا العنوان من تعاقب قيام الدُول وغلبتها وفرض سلطانها، ثم وقف نموها وضعفها وانهيارها لتقوم بدلها دول أخرى. وكذا الحال مع العمران والحضارة، فهو يتدرج من بدوي فتي ثم يرقى إلى مدارج الحضارة حتى منتهاها، ثم يضعف ويضمحل ويطغى عليه عمران آخر [3].

- تدعيم الأفكار الاجتماعية التي يطرحها لسقوط الدول بما ورد في القرآن الكريم، منها مثلاً الظلم، والترف، والكفر بأنعم الله، من هذه الآيات قوله - تعالى -: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَـٰلِمُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [4]، وقوله - تعالى -: ﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [5]، وقوله - تعالى -: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ

(1) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، المكتب الإسلامي، (بيروت: 1983 م)، ص ص 49، 57.

(2) سورة آل عمران، من الآية (140).

(3) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار المعارف، ط 4، (القاهرة: 1978 م)، ص ص 210 - 211.

(4) سورة القصص، من الآية (59).

(5) سورة الأعراف، من الآية (129).

﴿ ﴾[1].

- تخصيص فصول كثيرة للبحث في المسائل الدينية والشرعية، من الوحي والنبوة ومسائل الخلافة والإمامة، وعلوم الدين والشريعة، وكل ما يكتبه يعبّر عن إيمان صادق[2].

- يختتم كل فصول المقدمة تقريباً بذكر الله ﷻ وبكتابة آية من آيات القرآن الكريم المناسبة للمقام عدا بضعة فصول لا يتجاوز عددها الاثني عشر والكلمات الختامية التي يذكر فيها (ﷻ) تشير في الأغلب إلى علمه وقدرته ومشيئته ووحدانيته، ومما جاء في وحدانية الله: " هو ((**هو الواحد القهار، لا رب سواه لا شريك له، لا معـــبود سواه...**)). ومما ذكره حول مشيئة الله ((**يخلق ما شاء ويحكم ويريد، يؤتي ملكـــه من يشاء**))، أما عن علم الله ((**والله بكل شيء عليم، والله أعلم بالصواب، وفـــوق كل ذي علمٍ عليم...**)) وحول قدرة الله ((**والله على كل شيء قدير، وهو القاهر فوق عباده...**))[3].

- يذكر خلال متون بعض الفصول بعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، أو يكتب بعض العبارات التي فيها حماسة الدين، فهو حين يتكلم عن الذين يحاولون معرفة حقيقة النبوة وحقائق صفات الله عن طريق الفكر وحده يقول: ((**انهم قـــد يصبحون.. من الضالين الهالكين..**، ثمَّ يعقب على ذلك بقوله: **نعـــوذ بالله من الحـــرمان والخسران المبين**))[4]،لعل كل هذا دليل على إيمان ابن خلدون الصادق الذي لا يشوبه شيء من الشك في الله أو في الدين أبداً[5].

- اعتماد ابن خلدون المفهوم القرآني (سنة الله) والذي اقترن بمبدأه، في (العلية والقانون الطبيعي)[6]، الذي صاغه في شكل قانون أو نظريات اجتماعية -

---

(1) سورة النحل، الآية (112).
(2) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 485.
(3) الحصري، المصدر نفسه، ص 486.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 458.
(5) الحصري، المصدر نفسه، ص 488.
(6) جب، دراسات في حضارة الاسلام، ص 226.

خاصة في ميدان البحث في علم الطبيعة - التي جاءت لتؤكد على أن كشف أي قانون من قوانين الطبيعة هو كشف عن سنة من سنن الله في الكون، ونتيجة لذلك فإن علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري عند ابن خلدون في كنهه يكشف عن سنن الله الاجتماعية، وقد استخدمها ابن خلدون في أربعة عشر موضعاً يعبر بها عن سنن الله الكونية [1].

- كثيراً ما تجاوز البعد الإيماني الديني التاريخي عند ابن خلدون الوقائع التاريخية، لكي يحقق الطفرات العظيمة والوثبات المتميزة في التاريخ، فنجده يقف بإجلال عند ظاهرة الفتوحات الإسلامية والتي أقرّ بأنها خرقت المألوف من القواعد القائمة على ما سمّاه (المطاولة لا المناجزة) بين القوى الحديثة التكوين ومن سبقها من قوى، اعتبرها ساكنة مستقرة، لأن العرب المسلمين الذين توجهوا في فتوحاتهم وتمكنوا من الاستيلاء على فارس وجزء كبير من أراضي الروم [2]، كان ذلك منهم ((.. معجزة من معجزات نبينا ﷺ، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصاراً بالإيمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المُقَدَّرَة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها..)) [3].

- إنَّ مما يعمق دلالات التأصيل الإسلامي ومنهجيته في كتابة التاريخ عند ابن خلدون القائمة على أساس إيماني إسلامي واضح، آراءَه في النظام السياسي بصورة خاصة، لأنّه عدّه من ضروريات الاجتماع الإنساني ((.. لتتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه... وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم...)) [4]. واعتبر السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ إحكامه فيهم[5]، والتي لا تتم عنده إلاّ في العصبية، والعصبية إنما تتم

(1) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 154.

(2) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، ص 47.

(3) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 2، (لجنة البيان العربي: 1985 م)، ص 654.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 422.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 518.

بجمع القلوب، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله في إقامة دينه [1]، لذا نـراه يقرر أن أي نظام قائم على أساس دنيوي لا يستند إلى مبادئ الإسلام وتعاليمه هـو نظام يؤدي إلى خراب النـاس فهو يحشرهـم في مصالح الدنيا فقط ويقتل فيهم الجانـب الأخلاقـي ووازع الـضمير ويـرتفع بمـصالحهم الفـردية علـى مـصالح الأمـة والملة، وفي الـوقت ذاته يدعو المسلمين إلى الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية التي هي الـضمان الوحيد لكفاية العباد وإسعادهم [2]. وفي ذلـك يقـول: ((... إن الملـك الطبيعي هـو حمـل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمـل الكافة على مقتضى النظر الفعلي في جلب المصالح الدنيوية... والخلافة في حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها...)) [3].

- ومـن هـذه المنطلقات اعتبـر العديـد من البـاحثين أنّ أيّةَ محـاولة لإبعـاد ابن خلـدون عـن انتمائه للمنـهج الإسـلامي القرآني، محكـوم عليها بالفشـل، ولـم يكتـف البعض بذلك[4]، بل أخذ على عاتقه - مع تبايـن اتجاهاتهم الفكرية والدينية والعرقية الواضـحة - الـرد علـى كـل مـن تجاهـل هـذه الحقـائق ونظر إلـى ابـن خلـدون بمـنظار معين حـاول مـن خلالـه حجـب التأصـيل الإسـلامي لآرائـه وفلسفته وإلباسـه رداءً لا يصلح له [5].

كمـا أكـد البـاحثـون أنـه بمثابة النبتة الطبيعية للثوابت الإسلامية المرتكزة على القـرآن الكـريم والـسنّة النبوية باعتـبارها بنـى فكـرية صـالحة لكـل زمـان ومكـان [6]، وهـذا يعنـي وحـسب رأي الـبعض ((... أنـه لـم يـستحدث فـي نظامـه شيئاً لا يـتلائم منطقياً والموقـف الاسـلامي ويـستبعد أن يفعـل ذلـك...)) [7]، وقـد أيّـد (جـب) رأيـه

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 466.

(2) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، وزارة الأوقاف، (الدوحة: 1996م)، ص 74.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 518.

(4) من أمثال: عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي، ص ص34 - 42؛ هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ص 219 - 229.

(5) عويس، التأصيل الإسلامي، ص 74.

(6) عويس، المصدر نفسه، ص ص 38 - 39.

(7) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 225.

بالإشـارة إلى ((.. أن الأسـاس الأخلاقي في فكر ابـن خلدون ضـمني يستشف من خلال عرضـه كله، عـدا أنه يلجأ دائماً إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية..)) [1].

يتضح مما تقدم، خطأ الرأي القائل بأن ابن خلدون كان يسعى من خلال آرائه ونظرياته إلى الابتعاد عن الدين ومنطلقاته الفكرية، لأن جميع الأدلة تشير إلى عكس ذلك، وهـذا ما عبّر عنه مفكر عربي معروف باتجاهه العلماني، حين قال عن فكر ابـن خلـدون ((... إن مقدمة ابـن خلـدون تـدل دلالـة واضـحة علـى أن مؤلفها مؤمن قويّ الإيمان يؤمن بالله وبالإسلام إيماناً راسخاً عميقاً، وآثار هـذا الإيمان ودلائله بارزة للعيان في جميع فصول المقدمة، ولا يوجد في تلك الفصول فقرة واحدة يمكن أن تعتبر دليلاً على أنّ ابن خلدون قد خامره شك في الله والدين، ولو للحظة واحدة في مسألة واحدة)) [2]. وقد أكّد هـذا الرأي الدكتور محسن مهـدي فقال: ((... إنّ ابن خلـدون أراد إقامة فلسفة في التاريخ بحسب مقتضيات الشرع الإسلامي ومبادئ الفلاسفة الإسلاميين الكبار..)) [3].

(1) جب، المصدر نفسه، ص 226.

(2) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 485.

(3) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 178.

منهجية ابن خلدون في التدوين التاريخي والتعامل مع الروايات والأخبار

1ـ منهجية ابن خلدون في التدوين التاريخي:

أ – نظرة ابن خلـــدون إلى مراحل التدوين التاريخي:

رصد ابن خلدون - بحس المؤرخ - طبيعة التدوينات التاريخية في عصره والعصور السابقة له، وسعى إلى تقديم منظور خاص به للتدوين التاريخي، تجاوز فيه المنهج الشائع في النظر إليه والتعامل معه وكأنه (قصص وحكايات مشوّقة) [1]، أو (فن من الفنون) وأنه في ((ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأُوَلْ...)) [2]، وغيرها من الأفكار التي أدّت بمجملها إلى الاستهانة بهذا العلم، وقدّم في الوقت ذاته تعريفاً خاصاً به، يتجاوز الوصف الظاهري، ويؤكد على أن التاريخ هو في حقيقته ((وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق..)) [3]. وللتدليل على صحة منهجه ووجهة نظره، قدّم ابن خلدون تحليلاً نقدياً متميزاً لطبيعة التدوينات التاريخية التي صنّفها إلى أربعة مراحل:

مرحلة كبار المؤرخين (الـــرواد):

هي مرحلة بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أَوَجَهُ على يد كبار المؤرخين، وقد خصّ ابن خلدون بالذكر ابن اسحق (ت 150 هـ - 767 م)، والأسدي (ت 200 هـ - 815 م)، وابن الكلبي (ت 204 هـ - 819 م)، والواقدي (130 - 207 هـ / 747 - 823 م)، والطبري (224 - 310 هـ / 839 - 923 م)،

---

(1) الملاح، المفصل، ص 151.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 350.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 351.

والمسعودي (ت 346 هـ - 957 م)، كل هؤلاء ومن على شاكلتهم من المؤرخين العرب المسلمين الكبار كانوا من (أصحاب التواريخ العامة) [1].

تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص أساسية، أولاها: الاجتهاد في جمع الأخبار واستقصائها من مصادرها المختلفة وتحمل مشاق السفر للوقوف على أخبار الأمم وأحوالها، وثانيتها: التزام المؤرخين بالأمانة والصدق في كتاباتهم فأكسب ذلك مؤلفاتهم ثقة الجميع، وأصبحت مصدراً للأخبار الموثوقة وطريقة للتأليف يُقتدى بها، ومع ذلك يؤكد ابن خلدون على عدم قبول أخبارهم كما هي[2]. ((.. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون، أو اعتبارهم...))[3]، والخاصية الثالثة وهي العمومية باعتبارها تواريخ ((.. عامة المناهج والمسالك..)) [4]، تواريخ للإسلام ومختلف البقاع التي استقر فيها، وتواريخ للأمم والأجيال المعروفة قبلهم، والسبب هو انتشار الإسلام واستقراره في هذه البقاع في العهدين الأموي والعباسي فدفع ذلك المؤرخين إلى تتبع أخبارها [5].

مرحلة المؤرخين الإقليميين:

هي مرحلة التدوين التاريخي للمؤرخين الذين تخصصوا في كتابة تاريخ دولة أو إمارة أو إقليم خاص دون غيره من الأقاليم، فإنّه عدل المؤرخ فيها ((.. عن الإطلاق إلى التقييد... وقيّد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره واقتصر على أحاديث دولته ومصره...)) [6].

وقد عزا ابن خلدون أسباب ذلك، إلى انقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات وممالك مستقلة، فأوجد ذلك الحاجة إلى التدوين التاريخي الخاص بها، للإحاطة بأخبارها ومعرفة دقائق أمورها، وخصَّ بالذكر من مؤرخي هذه المرحلة، ابن حيان

(1) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة، (بيروت: د. ت)، ص 13.

(2) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، دار الشؤون الثقافية العامة، (بغداد: د. ت)، ص 138.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 352.

(5) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 139.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 353.

مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها (377 - 469 هـ / 987 - 1076 م)، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدول التي قامت بالقيروان (بعد 417هـ - 1026م) من أصحاب التواريخ المقيدة بقطر أو عصر [1].

مرحلة المؤرخين المقلدين:

اقتصر التدوين التاريخي في هذه المرحلة على التقليد لدى عموم مؤرخيها، وقد عاب ابن خلدون عليهم افتقارهم إلى التحديث والتجديد، وأشار إلى ذلك بقوله: ((.. ثم لم يأتِ من بعد هؤلاء إلاّ مقلد بليد الطبع والعقل متبلد..)) [2]، لأنهم من وجهة نظره، ((.. يجلبون الأخبار عن الدول،وحكايات الوقائع في العصور الأُوَل صوراً تجردت من موادها..))، وهم أيضاً ((.. يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها..)) [3]. وعاب عليهم أيضاً فقدانهم القدرة على التحليل والتدقيق والتمحيص في تدويناتهم التاريخية لأنهم، ((.. إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً..)) [4]، فعدهم غير مؤهلين وعدهم عاجزين عن الارتقاء بالتدوين التاريخي إلى مكانته الأصلية التي تليق به كأسلافهم باعتبار أنهم يذكرون الدول ((ولا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها ولا علّة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها..)) [5]. بهذا كان المؤرخون في هذه المرحلة يفتقدون سمة التجديد والنقد والتحليل ومسايرة روح العصر التي اتصف بها مؤرخو المرحلتين السابقتين [6].

مرحلة الاختصار والتلخيص:

في هذه المرحلة عمد المؤرخون إلى الاختصار والتلخيص لكتب

(1) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 14.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 353.
(3) ابن خلدون المصدر نفسه، ص 353.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 354.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 354.
(6) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 139.

المؤرخين السابقين لهم في منظومات وأراجيز ومختصرات عديمة الفائدة، وهي المرحلة التي عاصرها ابن خلدون ذاته وعاب على مؤرخيها لأنهم أفرطوا في الاختصار ((.. وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعةً عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار *..)) [1]، وهؤلاء ((.. ليس يعتبر لهم مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من الفوائد، وأخلّوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد..)) [2].

على هذا يمكننا القول أن ابن خلدون كان غير راضٍ عن طرائق التدوين التاريخي في المراحل الأربع السابقة، وخاصةً عن المرحلتين الأخيرتين، فإنه انتقد أصحابها لاقتصار أعمالهم على الاختصار والاختزال المفرط للمعلومات المُذْهِبِ للفائدة المبعثر للتفاصيل المهمة، وهو باستعراضه لهذه المراحل يمهّد الطريق لنفسه ليوجه سهام النقد لمن سبقه من المؤرخين، ويحاول أن يضع الشروط الواجب توافرها في المؤرخ تمهيداً لطرح منهجيته في التدوين التاريخي.

ب – إفادة ابن خلـــدون ممن سبقه:

نستطيع أن نقول أن ابن خلدون باطلاعه الواسع على ما طالته يده من الكتب العربية الإسلامية والمعربة وما حوته من علوم نقلية وعقلية ترك بصماته الواضحة على ثقافته وأسلوبه وكتاباته، ولهذا نلحظ أثر إفادته ممن سبقه في مجالات عديدة منها:

– حاول ابن خلدون باستعراضه مراحل التدوين السابقة له أن يضع دراسة نقدية تحليلية لطبيعة تلك المراحل التي مرّ بها التدوين التاريخي العربي الاسلامي، فأراد عن طريق كتابه (**العبـــــــــر**) أن يقدم ((.. مذهباً عجباً، وطريقة مبتدعة

* **قلم الغبار:** من الأقلام المعروفة في تاريخ الخط العربي، وهو أدق الأقلام، وسمي بذلك لأن الحروف التي تكتب به دقيقة كحبات الغبار. الجابري، فكر ابن خلدون، ص 140.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 354.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 354.

وأسلوباً..)) [1] خاصاً في التدوين التاريخي يضاهي ما كتبه مؤرخو المراحل السابقة له، خصّ منهم المسعودي فأعلن بأنه مقتفي أثره، فكما أن المسعودي استطاع أن يدوّن أخبار الخليقة إلى عصره بما فيها زمن ظهور الإسلام ونمو حضارته باعتبارها تجربة شاملة كاملة، رأى ابن خلدون أن عصره يحتاج إلى مؤرخ يجاري المسعودي يأخذ على عاتقه تدوين تفاصيل العصور اللاحقة للمسعودي وغيره من كبار المؤرخين إلى عصره، ولكنه أراد أن يكون أكثر دقةً ونقداً في تسجيل الحوادث التاريخية وعرضها، وعبّر عن ذلك بقوله: ((.. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة... وإذا تبدلت الأحوال جملةً فكأنما تبدل الخلق من أصله، فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنِحَل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده..)) [2].

مع ذلك لم يكن ابن خلدون متساهلاً مع روّاد الرعيل الأول من المؤرخين على الرغم من اعترافه بفضل المؤرخين الكبار كالطبري وابن اسحق والواقدي والمسعودي وغيرهم، فهو يقر بأن ((.. فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها..)) [3]، وفي الوقت عينه يشير إلى ما في مؤلفات المسعودي والواقدي ((.. من المطعن والمغمز عند الإثبات..)) [4].

ولذلك، لم يكن أمام ابن خلدون وهو يبحث عن فلسفة عامة لأسباب التطور والتبدل الاجتماعي السياسي إلاّ أن يسير على منهج المسعودي ويصبح إذا تحقق له النجاح كسابقه [5]، ((.. إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من اخبارهم عليه..)) [6]، وهذا ما دفع البعض إلى الاعتقاد جازماً أن

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 355.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 406.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 352.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 354.
(5) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 59.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 458.

المعقولية في التاريخ لا تقوم على عملية الترابط السببي، بل بالاعتماد على ربط السببية بالمتغيرات الاجتماعية المتطورة والمتبدلة على اعتبار أن أساسها الواقعة الاجتماعية والسياسية المتحققة والمعقولة في الوقت ذاته [1].

- إن المنهج الحضاري الذي اعتمده ابن خلدون في تدوينه التاريخي لا ينحصر في الاستشهاد أو تفصيل الحوادث التاريخية للعهود والأزمنة الغابرة، كما فعل من سبقه من المؤرخين، وإنما تجاوزها إلى طرح تصور وتحليل وافٍ للتحولات البارزة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والصنائع والعلوم[2]، كل ذلك كان في إطار معالجته للقضايا التاريخية وفق منهجية حضارية أعطت للمقدمة طابعاً إسلامياً باعتبار أن الإسلام والقرآن يعملان على معالجة الفرد والمجتمع والحضارة كلاً متكاملاً [3]، فكانت فلسفته الحضارية ذات طابع ديني، وهو أمر طبيعي لمفكر ينتسب إلى الحضارة الإسلامية وإلى العصر الوسيط [4]، بهذه الطروحات تفوق ابن خلدون على جميع من سبقه ومن أعقبه من المؤرخين ولمدة أربعة قرون، وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى إعتباره ((.. أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة..)) بمعناها الشامل [5].

- تنبه ابن خلدون وهو يقرأ للمؤرخين الكبار كالطبري وابن اسحق وغيرهما من العلماء والمحدثين إلى أهمية عملية (الجرح والتعديل) الخاصة بتدوين الحديث والسيرة النبوية، واعتماد الطريقة نفسها في التعامل مع سلسلة رواة الأخبار التاريخية في الإشارة إلى الخبر ومصدره لدى من سبقه من المؤرخين [6]، ولعل خير إشارة إلى ذلك محاولة الطبري تبرئة ساحته مما قد يكون في الخبر من كذب أو لا معقولية، حين قال في مقدمة كتابه: ((.. فليعلم أنه لم يؤتَ في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدّيَ

(1) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 59.

(2) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 264.

(3) عويس، التأصيل الإسلامي، ص 99.

(4) عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف، (مصر: 1962 م)، ص 30.

(5) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 274.

(6) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 145.

إلينا..))[1]، وهذا الأمر دفع ابن خلدون إلى الاعتقاد بأن هذه الطريقة مع أهميتها غير كافية في عملية التدوين التاريخي، فهي تفيد فقط للأخبار الشرعية باعتبارها ((.. تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة بالعدالة والضبط..)) [2]. أما الأخبار التاريخية فلا بد - وفي أحسن الوجوه وأوثقها من وجهة نظر ابن خلدون - من ((.. تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة..)) [3].

- من الناحية التنظيمية، سلك ابن خلدون منهجاً جديداً يختلف عن منهج سلفه من المؤرخين، لاسيّما وأن المنهج الغالب لدى المؤرخين السابقين له كان نظام الحوليات أو الوقائع التاريخية المرتبة وفق السنين، تُذكر فيه الحوادث التاريخية رغم تباعد مواضيعها، وعدم ارتباطها ببعضها، إلاّ في كونها وقعت خلال سنة معينة، وبعد أن رصد ابن خلدون هذا المنهج استطاع أن يتخطاه إلى طريقة أكثر ترتيباً وتنظيماً فمؤلفه (**العبــــر**) مقّسم على كتب، وكل كتاب على فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة مع مراعاة نقاط التواصل والتداخل بين مختلف الدول والأحداث التاريخية [4]، فامتاز بذلك عن أسلافه ممن سلكوا هذا المنهج [5] ببراعة التنظيم والربط وحسن السبك،كما امتاز بالوضوح والدقة في تبويب الموضوعات، وبهذا لم يكن تاريخه حولياً تتشتت فيه الحوادث والسنين مع اعتماد النقد والتمحيص وأسلوب الرفض والقبول للنصوص والوقائع التاريخية حسب منهجيته الخاصة [6]، فقربنا بذلك من منهج البحث الحديث في التاريخ.

---

(1) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 1، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، (القاهرة: 1960 م)، ص 7.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 413.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 413.

(4) وافي، تقديمه لمقدمة ابن خلدون، ج 1، ص 150.

(5) سبقه بهذا المنهج الواقدي في كتاب (**فتوح مصر والشام**)، البلاذري في كتابه (**فتوح البلــدان**)، وابن عبد الحكم في كتابه (**فتوح مصر وأخبارها**)، والمسعودي في كتابه (**مروج الذهب**).

(6) عبد الحليم عويس، ((**ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي**))، بحث (غير منشور) من أعمال =

- أفاد ابن خلدون من التدوين التاريخي الموسوعي الذي تميز به مؤرخو المرحلة الأولى السالفة الذكر، إلاّ أنّ الملاحظ عليه أنه تجاوز المساحة التي وقف فيها مؤرخو تلك المرحلة والتي اقتصرت على بعض المقدمات التي سجّلوا فيها معلومات عن قصة الخليقة وتاريخ الرسل والأنبياء، كما فعل الطبري وغيره، فإنّ ابن خلدون سعى إلى تقديم تاريخ عام يمكن أن يسمى (تاريخاً عالمياً) لأنه كتب عن أمم العصور القديمة ذات الحضارات الكبرى من قدماء المصريين والآشوريين والبابليين والسريان والإغريق والرومان والفينقيين وغيرهم، فبعد أن أتيحت له فرصة الرحيل إلى المشرق والاستقرار بمصر والاطلاع على مؤلفات جديدة أسهم ذلك في توسيع حجم المعلومات التاريخية عن المشرق، إذ أصبحت ضعفي حجم المعلومات التاريخية التي كتبها عن المغرب في كتاب العبر [1]، وهنا يقول: ((.. ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره،... والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فَأَفدْتُ ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار... وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي، مقتدياً بالمرام السهل من العويص داخلاً من باب الأسباب على العموم، إلى الأخبار على الخصوص فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً...)) [2].

- يبدو أنّ ما طرأ على التدوين التاريخي في عهد مؤرخي المرحلتين الثالثة والرابعة من تقليد وجمود واجترار للمعلومات واختزال مخل بالمعنى، قد أصاب ابن خلدون بخيبة كبيرة جعلته يصف هؤلاء المؤرخين بصفات قاسية وينتقدهم بشدة بالغة تظهر في كلامه عنهم، ومن ذلك قوله: ((.. بليد الطبع والعقل..)) [3]، وهو يرى أن التدوين التاريخي أصبح على يد هؤلاء ((.. واهياً

=

ندوة الأردن العلمية (9 – 10 آيار 2007 م)، ص 15.

(1) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 32.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 356.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 353.

ومختلطاً..))[1]، وأصبح ((انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالمهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب..)) [2]، كل ذلك كان دافعاً قوياً لابن خلدون ليلزم نفسه بكتابة التاريخ وفق منهجية تتجاوز نقاط ضعف معاصريه من المؤرخين وتسعى لتجاوز من سبقه من المؤرخين الروّاد، وبخاصة في مجال تفسير التاريخ، فتوصل إلى استنتاج مهم يتلخص بأن لا يكون اعتماد المؤرخ على المشاهدة والاستطلاع السطحي للحدث، بل البحث المضني للوصول إلى الوقائع الحقيقية مع تقديم الأدلة على صحتها من خلال توضيح الارتباطات القائمة بين الوقائع، بهذه الطريقة أصبحت الملاحظة والمشاهدة إحدى أسس البحث الذي يتسم بالعلمية [3]، لأن المؤرخ من وجهة نظر ابن خلدون: ((.. إنما يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تَمَقَّلْ [4]، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويَصْقُلْ..)) [5].

استطاع ابن خلدون أن يتخطى الجمود والتقليد الذي ساد عصره ويعود إلى المنابع الأصلية لعهود الازدهار والتطور الحضاري الإسلامي، وأن يحسن الاتصال بالقيم والأفكار الدائمة الحياة في القرآن الكريم، والسنّة النبوية، وكل ما هو أصيل في كل العصور بعيداً عن ظروف عصره بكل مجالاته السياسية والاجتماعية والثقافية [6].

- كان لابن خلدون إفادة واسعة باطلاعه على كتب الرحالة والبلدانيين والجغرافيين والمؤرخين العرب، التي وفّرت له معلومات غزيرة ساعدته على تعزيز كتاباته، خاصةً في مجال علم العمران الذي يختص بالإنسان والعمران، فاهتم

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 398.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 399.
(3) الصغير بن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط 3، (لا. م) (الجزائر: 1981م)، ص 63.
(4) **يَمْقُـــلْ**: معناها لغةً النظر إلى الشيء وتأمله. جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، مطبعة الدار المصرية، ج 13، (القاهرة: د. ت)، ص 149.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.
(6) عويس، التأصيل الإسلامي، ص 48.

بدراسة جغرافية الأرض وتأثيراتها على الانسان من نواحٍ عديدة، وهو علم عُرف فيما بعد باسم ((..علم التبيؤ البشري - الايكولوجيا - الذي يدرس أثر البيئة الجغرافية في الإنسان وطريقة تكيفه معها...)) [1]، كما أطلق عليه علماء الاجتماع تسمية ((**المورفولوجــيا الاجتماعية**.)).. باعتبارها دراسات اجتماعية تهتم بأشكال المجتمعات، والأحوال التي تتعرض لها..)) [2]، كما اهتم ابن خلدون اهتماماً بالغاً بالعامل الجغرافي والمناخي وربطهما بكثرة الناس وقلتهم، والهجرات والوفيات والولادات، ومن البداية يقرر أهمية الاجتماع الإنساني لأنه ضروري للناس لتحصيل غذائهم وتوفير أمنهم بعد تعاونهم لعدم قدرة الإنسان على العيش منعزلاً عن بني جنسه، يقول: إن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: ((الإنسان مدني بالطبع)) [3]، إنّ تنظيم العلاقات بين المجتمعات الإنسانية في التعامل مع بعضهم في وحدات اجتماعية متعددة هو ما يُعرف بالعمران، وإن الاختلاف بين المجتمعات إنما يعود حسب رأي ابن خلدون إلى اختلاف العمل الجماعي أو التعاوني بين أفراد المجتمع الواحد [4] قال: ((.. ان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله..)) [5]. ويربط ابن خلدون العامل الجغرافي والطقس بكل ما يمس الإنسان من الأخلاق، أو ما يُعرف بالسمات الخاصة التي تتطبع بها الشعوب وذلك حسب الإقليم الذي تشغله تلك الشعوب سواء أكان أعالي الجبال أم بطون الوديان أم السهول أم الصحاري، كما أنه ذكر أن للهواء أيضاً تأثيراً على ألوان البشر، وهذا ما يُعرف بالتفسير الجغرافي للظواهر الاجتماعية [6].

---

(1) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 72.

(2) ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 82.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 420.

(4) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 71؛ ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 83.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 407.

(6) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 72.

يلتزم ابن خلدون بالتقسيمات التي وضعها الجغرافيون للأرض [1]، ويعلل بها كثرة العمران وقلته حسب نوعية الإقليم وحسب حرارة وبرودة واعتدال الأقاليم، فهو يرى أنّ العمران يقل في الأقاليم الحارة والباردة، ويكون أوفر في الأقاليم المعتدلة ومدنه وأمصاره تمتاز بكثرة المنتحلين للعلوم والصنائع والشرائع والسياسة [2].

ثم يتطرق إلى كيفية اختيار مواقع المدن يقول: ((ولمّا كان ذلك للقرار والمأوى وجب أن يُراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها)) [3]. وتلتقي آراء ابن خلدون في هذا المجال مع آراء الجغرافيين السياسيين المحدثين الذين يؤكدون أن الظروف المناخية لأي دولة لها أثر كبير في توجيه الاقتصاد والنشاط البشري، ثم في قوة الدولة السياسية [4].

- أبدى ابن خلدون اهتماماً واضحاً بالظواهر التاريخية التي تتصل بالنواحي السياسية للأنظمة المختلفة وفي مختلف العصور منطلقاً في ذلك من إيمان عميق بأن الظاهرة الاجتماعية التي يركز عليها كثيراً هي ظاهرة متشابكة ومعقدة ومتعددة الجوانب، وما السياسة إلاّ إحدى جوانبها التي تمثل بنية من بنى الظاهرة الاجتماعية، والتي تبرز في المجتمع أثناء تحولاته من حياة البداوة إلى حياة التحضر [5]، وهذه الظاهرة تنبع لديه من تصور رئيسي يقوم على أن الثقافة السياسية لأي مجتمع تعني المؤشرات الحقيقية لنظام الحكم داخل أي مجموعة بشرية بلغت مرتبة معينة من مراتب التطور الحضاري باعتبارها [6]: ((.. من ضرورات الاجتماع التنظيمي لازدحام الأغراض..)) [7]،لذا أصبح من الضروري وجود وازع ليحد من

(1) قسّم الجغرافيون القدماء الأرض على سبعة أقاليم، كما قسّموا كل اقليم على عشرة أجزاء حسب درجة العرض الجغرافي. ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 439.

(2) ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 84.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 837.

(4) أحمد حامد علي، تحليل مقارن للفكر الجغرافي السياسي عند ابن خلدون، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الموصل - كلية التربية، (حزيران: 1990 م)، ص 121.

(5) ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 104.

(6) ابن عمار، المصدر نفسه، ص 105.

(7) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 519.

العدوان بين الأفراد، وهذا التنظيم للعلاقات الاجتماعية في المجتمع هو الدولة أو الملك.

- صنّف ابن خلدون طريقتين لتعامل المؤرخين مع الظواهر الاجتماعية، الطريقة الأولى: وهي الغالبة، تمثلت في وصف الظواهر وصفاً خالياً من أي توضيح أو محاولة لاستنتاج قواعد معينة تتعلق بطبيعة الظواهر بسبب حصرهم لسير الأحداث التاريخية بطبقة معينة وهي الساسة والعسكر والتي تمثل نسبة ضئيلة من مجموع الأمة، وهذه الطريقة هي وصفية تقليدية لا تعتمد على منهج نقدي للمتن درايةً وتحليلاً [1]. وتحددت الطريقة الثانية: عند بعض المؤرخين [2]، الذين دعوا إلى المبادئ التي تفرزها الظواهر الاجتماعية والتي تتفق مع معتقدات الأمة وأخلاقها السامية، وتعمل على نشرها، والعمل بها [3]، وقد ردّ عليهم ابن خلدون عند ذكره كتاب أبي بكر الطرطوشي، وهو ردّ ينطبق على أصحاب هذه الطريقة، إذ اعتبره قد أخفق في الوصول إلى جوهر الموضوع ولب حقيقته وأنه يدور حول الهدف دون إصابته، وهو بذلك يقول: ((.. وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتابه (**سراج الملوك**)، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا، ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار... ولا يكشف عن التحقيق قناعاً.. وإنما هو نقل وتركيب، شبيه بالمواعظ وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله..)) [4].

بعد اطلاع ابن خلدون على الطريقتين السابقتين، استطاع أن يختط لنفسه منهجاً جديداً اعتمد فيه على المنهج الاستقرائي، إضافة إلى توصله إلى مبادئ ونظريات كثيراً ما كان يجعل منها عناوين لفصوله، ويحاول أن يضع الأحداث التاريخية ضمن اطار هذه النظريات ثم يعمد إلى البرهنة لهذه النظرية استناداً إلى ما

---

(1) عويس، التأصيل الإسلامي، ص 620.

(2) من أمثال ابن مسكويه في كتابه: ((**تهذيب الأخلاق**))، وابن قتيبة في كتابه ((**عيون الأخبار**))، والماوردي في كتابه ((**الأحكام السطانية**))، والطرطوشي في كتابه ((**سراج الملوك**)).

(3) عويس، التأصيل الإسلامي، ص 62.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 417.

توصل إليه من قبل، ويعزز رأيه بأمثلة تاريخية واجتماعية [1]، عن الدول والنظم السياسية في المجتمعات الإنسانية، وهذا ما سنراه في المبحث الثالث من هذا الفصل (في العمران).

ج – أخطاء المؤرخين وأسباب الكذب لديهم عند ابن خلدون:

لا يمكننا ونحن نستعرض منهجية ابن خلدون في التدوين التاريخي، أن لا نتوقف عند نقطة مهمة وجوهرية تمثلت برصد ابن خلدون للغلط والكذب والمبالغة لدى بعض المؤرخين، فإنه لم يكتفِ بلفت الانتباه إلى هذه الأخطاء مباشرةً أو ضمنياً، بل سعى إلى تحليل أسبابها وتفنيدها بعد أن صنّفها وأرجعها إلى أسباب رئيسية وهي:

1–التحيز وعدم التزام الدقة والموضوعية:

بيّن ابن خلدون أن رواة الأخبار المباشرين الذين شاهدوا الواقعة أو توسطوا في نقل أخبارها قد لا يلتزمون بالدقة والموضوعية [2]، لعدة أسباب منها: ((... التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل غطاءاً على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله..)) [3]، وثمة أسباب الهدف منها التقرب لأصحاب المراكز والمراتب المهمة عن طريق المدح والثناء والإطراء، كذلك المبالغات في إحصاء العديد من الأموال والعساكر بسبب ((.. ولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان..)) [4]، ومنها أيضاً محاولة البعض تبرير خروجهم عن الأفعال المألوفة والتي يقرها الدين والمجتمع بزعمهم وتذرعهم بأن مثل هذه الأفعال قد أتى بها كبار وعلية المجتمع من خلفاء

---

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 162.

(2) الملاح، المفصل، ص 152؛ الجابري، فكر ابن خلدون، ص 142.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 409.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 367.

أو فقهاء [1]، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((.. وأمثال هذه الحكايات كثيرة، وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدرات، يتعللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم..)) [2].

2-عدم مراعاة القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية:

استقرأ ابن خلدون ما وقع بين يديه من المؤلفات التاريخية استقراءاً دقيقاً ومتأنياً، فوجد فيه الكثير من النصوص التاريخية التي لا تتطابق وقائعها مع القوانين والظواهر الطبيعية وتكون مستحيلة الحدوث لتعارضها مع هذه القوانين التي لا تسمح بوقوعها، ومع هذا فقد أوردها الرواة والمؤرخون، وقد ذكر ابن خلدون أنه: ((.. كثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم..))[3]. وقد أورد أمثلة لأخبار نقلها المسعودي والبكري وغيرهما دون أن ينتبهوا إلى استحالة وقوع مثل هذه الأخبار لتعارضها مع قوانين الطبيعة، فمثلاً الرواية التي نقلها المسعودي عن ((.. الاسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الإسكندرية وكيف اتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر..)) [4]. ومن الأخبار المستحيلة أيضاً أنه أورد عن البكري خبر: ((.. بناء المدينة المسماة ذات الأبواب تحيط بأكثر من ثلاثين مرحلة، وتشتمل على عشرة آلاف باب..)) [5]، وهنا طبّق ابن خلدون القاعدة التي وضعها في تمحيص النصوص التاريخية، فهنا لا يرجع إلى تعديل الرواة في تمحيص هذه الأخبار، لأنها مستحيلة الوقوع أصلاً ومنافية لقوانين وظواهر الطبيعة، ولم يكتفِ ابن خلدون بذلك، بل شخّص الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون عادةً مع نصوص كهذه، منها عدم علم المؤرخين الذين دوّنوها بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية وفقدانهم الخبرة بالظواهر الاجتماعية،

---

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 143؛ الملاح، المفصل، ص 153.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 385.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 410.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 410.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 412.

وإلاّ لما أقدموا على نقل هذه الأخبار المنافية للواقع وغير القابلة للتصديق [1]، ووجد في هذه الأخبار بأن: ((.. القادح المحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله..)) [2].

3-الجهل بطبائع الأحوال في العمران:

صنّف ابن خلدون جهل المؤرخين بطبائع الأحوال في العمران كسبب ثالث لأخطائهم، مع أنه يعتقد أن هذا السبب سابق على جميع ما تقدم من الأسباب، لأن أحوال العمران في الاجتماع البشري لها طبائع محددة وحركتها محكومة بقوانين كالقوانين التي تحكم الطبيعة، وقد ترتب على هذا نتيجةً هي عدم إمكانية تمحيص أي خبر من أخبار البشر التي تتناول اجتماعهم وتعاونهم وتنظيمهم الاجتماعي، الذي هو العمران البشري [3]، دون معرفة طبائع العمران والتي من أبرزها التغير الذي يطرأ على المجتمعات بتغير الزمن وتقدمه، وإذا لم يتنبه المؤرخ لهذا التغير فقد يقع في الأخطاء عند تدوينه للأحداث، لأن أحوال العالم لا تسير بنسق واحد، وإنما تختلف باختلاف الأزمان، فكما أن الناس تتغير، فكذلك العصور والبلدان والدول. والخطأ الذي يقع فيه المؤرخ هنا يكون لغفلته عمّا حصل من تغير بتقدم الزمن فيدفعه إلى ((.. القياس والمحاكاة.. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لِما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عُرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيراً فيقع في مهواة من الغلط..)) [4]، كما نبّه ابن خلدون مرة أخرى إلى أن على المؤرخ أن يعمل على قياس الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي على أن لا ينسى ما حصل بينهما من اختلاف أو وفاق ثم عليه أن ((يعلل المتفق منهما والمختلف)) [5].

تطرق ابن خلدون إلى مسألة مهمة تتعلق بالتغير، وهي غفلة بعض

---

(1) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 97.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 411.

(3) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 96.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 401.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 399.

المؤرخين عن: ((.. مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض عند كتابتهم للتاريخ..)) [1]، وهنا يحث على نقد وتمحيص الخبر قبل نقله عن المؤرخين السابقين، والانتباه إلى ما كان يهمهم من تدوين الخبر والظروف التي أحاطت بهم ودفعتهم لانتقاء الأحداث التاريخية وتدوينها، مع التأكيد على وجوب انشغال المؤرخ بشؤون عصره والمشاكل والظروف السائدة في مجتمعه لكي يستطيع أن يمنح جيله ومعاصريه ما يسهل لهم فهم واقعهم وحاضرهم [2].

د- شروط المؤرخ عند ابن خلدون:

إنّ اهتمام ابن خلدون بالتدوين التاريخي والمؤرخين، جَعَلَهُ لا يغفل عن وضع شروط وصفات محددة من الواجب توفرها لدى المؤرخ على الرغم من تطرقه بشكل غير مباشر إلى هذه الشروط التي يجب أن يكون عليها المؤرخ، ليتحمل بموجبها مسؤوليات أعباء التقصي والبحث عن الحقيقة فيما يكتب [3]، وتحددت هذه الشروط بنوعين:

النـــوع الأول: يتعلق بصفات المؤرخ العقلية والخلقية والتي هي باختصار تتمثل بالاعتدال وعدم التحيز - الموضوعية - والتروي وضبط النفس واليقظة والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة ولو كانت مخالفة لهواه [4]،وهي بذاتها تعبر عن الاستعداد الذي يجب أن يكون عليه المؤرخ عند تلقيه المعلومات والأخبار والاطلاع على النصوص التاريخية والوقائع بصورتها الحقيقية بعيداً عن الأساطير والكذب والمبالغة، اضافة إلى امتلاكه لروح نقدية واضحة وكونه متسلحاً بالضبط والدقة والاستعداد لسبر غور كل خبر في ذاته من حيث الشكل والمضمون، باعتماد منهج نقدي يجنب المؤرخ الوقوع في الأخطاء التي أشار إليها وحذّر منها [5].

النـــوع الثاني: تحدد بمقتضيات المعرفة التاريخية الموضوعية والتي تعبر

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 405.
(2) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 144.
(3) الملاح، المفصل، ص 156.
(4) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 153.
(5) الملاح، المفصل، ص 59.

عن الثقافة العامة التي يجب أن تتوافر في المؤرخ ليستطيع التعامل مع الأخبار والأحداث ويصقلها أثناء قيامه بعملية التدوين التاريخي، وهنا يحتاج المؤرخ حسب رأي ابن خلدون إلى: ((.. العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والاعصار.. والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب.. والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلاّ زيّفه واستغنى عنه..)) [1].

من هنا نرى أن ابن خلدون قد قدّم لنا صورة علم جماعي يشترك فيه العالم والسياسي والجغرافي والاقتصادي والاجتماعي، فالمؤرخ عليه أن يطلع على هذه الفروع العلمية كلها ليفهم التاريخ من خلالها فهماً كاملاً. وهذه الشروط لازمة كي تجعل من المؤرخ مؤرخاً حقيقياً وإلاّ كان ممن يذكرون الأخبار ويدوّنونها دون تمحيص وتدقيق وتعليل [2]، فيضيع بذلك ميدان التدوين التاريخي وتضيع الحقائق وسط الأساطير والمبالغات فيفرغ علم التاريخ من محتواه العلمي ويتقولب في القصة ورواية الأخبار جامداً غير قابل للتفاعل والتحريك.

هـــ-خصائص منهج ابن خلـــدون:

تعد سمتا السعة والشمول من أهم سمات مفهوم التاريخ عند ابن خلدون من حيث الموضوع والامتداد الزماني والمكاني، كما امتاز أيضاً، بمحاولة دراسة التاريخ بأوسع أبعاده الزمانية والمكانية، فحاز بذلك صفة المؤرخ ذي النزعة الشمولية العالمية في تدوينه التاريخي، وفي علم الاجتماع السكاني، لتوجهاته الحضارية في هذا المجال [3]، ولعلنا نستطيع إيجاز هذه الخصائص بما يأتي:

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 398 - 399.

(2) ابن عمار، الفكر العلمي عند ابن خلدون، ص 58.

(3) الملاح، المفصل، ص 158.

الشمولية:

استثمر ابن خلدون مدة وجوده في ظل رعاية بني الأحمر [1]، فانكب على المصادر الأوربية المعربة [2] التي استطاع من خلال الاطلاع عليها إكمال أو إيضاح ما أهملته المؤلفات التاريخية العربية الاسلامية السابقة له، فعد بكتاباته هذه عند البعض، المؤرخ العربي الوحيد إلى عصره، الذي كتب تاريخاً شاملاً، أو ما يسمى تاريخاً عاماً لاقتصار مؤلفات أسلافه من المؤرخين على التاريخ العربي الإسلامي فقط، مع مقدمات عامة عن قصة الخليقة وتاريخ الأنبياء والرسل، في حين أغفلوا التطرق إلى تاريخ الأمم الأخرى ذات الحضارات الكبرى كالفراعنة والآشوريين والبابليين والرومان والفينيقيين وغيرهم، مع تفصيل الكثير من الوقائع التاريخية لدى الفرس والروم وغيرهم [3]،إلى جانب العرب وعبّر عن ذلك بقوله: ((.. الالماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم، مثل النبط، والسريانيين، والفرس، وبني إسرائيل، والقبط، واليونان، والروم، والترك، والفرنجة..))، كما تحدث بإسهاب عن النصرانية ومذاهبها بدقة لم يصل إليها غيره من المؤرخين لاعتماده بشكل أفضل وأوسع على المصادر العبرية والنصرانية المعربة،وخاصة كتاب هرشيوش الذي انفرد بالنقل عنه نقلاً واسعاً، هذا من ناحية الامتداد المكاني الذي شغلته الأمم، أما الامتداد الزماني فقد برع ابن خلدون أيضاً بتدوينه في محاولة منه لاستيعاب ((.. أخبار الخليقة استيعاباً..)) [4] فكتب عن أصل الخليقة

---

(1) حكم بنو الأحمر غرناطة ووادي (أش) للفترة (635 - 897هـ / 1238 - 1492م)، ومن أشهر حكامهم في حياة ابن خلدون، أبو الحجاج يوسف الأول ابن اسماعيل وليَ سنة (733هـ - 1332م)، ومحمد الخامس الغني بالله، وليَ سنة (755 هـ - 1354 م)، وولي للمرة الثانية سنة (763 هـ - 1361 م)، وأبو الحجاج يوسف الثاني بن محمد الخامس، ولي سنة (793 هـ - 1390 م). عنان، نهاية الأندلس، ص 55.

(2) لم يعرف عنه أنه يجيد لغة أجنبية، فقرأ المترجم منها إلى العربية. وافي، تقديمه لمقدمة ابن خلدون، ص 224.

(3) غاستون بوتول، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة: عادل زعيتر، ط 2، المؤسسة العربية، (بيروت: 1984 م)، ص 9؛ عويس، ابن خلدون وتطور الفكر الاسلامي، ص 16.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 356.

وأنساب الأمم المختلفة - وهو تقليد لمن سبقه من المؤرخين - ثم تطرق إلى الدول الإسلامية التي ارتكز نفوذها على قيادة العرب لها، سواء أكان ذلك في المشرق أم المغرب أم الأندلس من ظهور الإسلام وحياة الرسول ﷺ وأيام الخلفاء الراشدين ﷺ حتى نهاية سنة (797 هـ - 1394 م) وذلك لمصر وللترك، وقد جاء ذلك كله في كتابه الثاني ضمن مؤلفه الكبير **العبـــر**.

أما كتابه الثالث فكتب فيه عن البربر ومن جاورهم من الدول السابقة لعهده، مركزاً في ذلك على الدول التي قربت من عهده أو التي عاصرها إلى قبيل وفاته ببضعة أعوام، ووصل هذا التاريخ إلى غاية سنة (796 هـ - 1393 م) [1].

الاستفاضة والتوسع:

لتأكيد رؤيته الشمولية، لجأ ابن خلدون في الكتابة التاريخية إلى أسلوب الشرح المستفيض والمتوسع للوقائع التاريخية في محاولة منه لتوضيح وإظهار العلل والمبررات التي ساهمت جميعها ووقفت خلف صناعة الأحداث التاريخية، ولعبت دوراً مهماً وبارزاً في تشكيلها وهيكلتها، ولهذا قد يطرح موضوعاً معيناً في أكثر من فصل أو باب، ويعود لطرحه مع مواضيع مختلفة لارتباطه بها من زوايا معينة فهو يقلب الحدث على أكثر من وجه ويعطيه أكثر من احتمال ولا يقيمه على عامل واحد تماشياً مع سياق منهجيته الشمولية المزدوجة التي ترفض اعتماد العامل الواحد في تفسير أحداث التاريخ [2].

ولإيضاح وتوسيع ما قد يورده من معلومات في كتابه - خاصةً المقدمة - اتخذ ابن خلدون أسلوب المعلم الذي يلقن علمه لتلامذته فكان يشرح ويوضح ويتوسع بطرح الموضوعات ولا يبخل بعلمه عليهم [3]، فكان يعالج بعض الموضوعات بتجزئتها في فصول عديدة، في كل فصل يبحث فيها من ناحية يعرض فيها آراءه بما يتلاءم وموضوعات الفصل ذاته، ولعل أبرز مثال على ذلك نظرية

---

(1) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 60.

(2) عماد الدين، ابن خلدون إسلامياً، ص 11.

(3) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 186.

(الدولة والملك) [1]، فإنه طرحها في أكثر من فصل في سبيل الاستفاضة في طرح الموضوع لغرض تقديم كل ما يتيسر له من علم وإيصاله إلى المتلقي، ولهذا نراه يقول: ((.. اعلم أيها المتعلم إني أتحفك بفائدة في تعلمك فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها، وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبدعاته..)) [2].

احتمالية علم التاريخ:

حاول ابن خلدون التأكيد على تقسيم البلغاء للكلام إلى خبر وإنشاء، والخبر عندهم، ما يصح فيه التصديق والتكذيب، أما الإنشاء فهو ما لا يصح فيه تصديق ولا تكذيب، كالأمر والنهي والاستفهام والدعاء، وهي تدخل ضمن الشرائع السماوية (أوامرٍ ونواهٍ وعقائد)، التي يتأكد من صحتها عن طريق سلسلة الرواة الثقاة.

ولما كان الخبر يحتمل التصديق والتكذيب لأن: ((.. الكذب متطرق للخبر بطبيعته..)) [3]، فلا يعتمد فيه التوثيق عن طريق الرواة، لعدم ضمان سلامة الوقوع في الخطأ والكذب وليس شيء أدل على ذلك من وجهة نظر ابن خلدون من: ((.. تلك السلسلة الطويلة من المغالط السافرة التي وقع فيها المؤرخون من صنو الطبري والمسعودي وغيرهما، مما لا يختلف اثنان في عدالتهم..)) [4]، فابن خلدون يرى إن الخبر عرضةً للتحريف والتزييف بقصد أو بغير قصد لوجود أسباب يقتضيها [5]، ومنها: ((.. الذهول عن تبدل الأحوال..))، أو ((التشيعات للآراء والمذاهب..))، ومن نتائج ذلك، احتمالية خضوع المؤرخين والتدوين التاريخي -

(1) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ص 262 - 263.

(2) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 4، (لجنة البيان العربي:1962م)، ص 1235.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 399 - 400.

(4) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 22.

(5) هذه الأسباب ورد ذكرها في فقرة أسباب الكذب عند المؤرخين.

تحت ضغط الإغراء المادي - لخدمة السياسة على حساب الحقيقة ((.. وهو ما لم يخل منه عصر ولا نظام..)) [1].

اعتباره التاريخ فرعاً من فروع الحكمة:

أيقن ابن خلدون بوجود سبب في عدم اعتبار الفلاسفة التاريخ فرعاً من فروع الفلسفة على الرغم من جميع الجهود المبذولة من قبل المؤرخين في ذلك، وتبين له أن السبب لا يكمن في سوء تقدير من قبل الفلاسفة، بقدر ما هو في الطابع اللاعلمي الظاهر على مؤلفات المؤرخين. هنا برزت بصمات ابن خلدون الذي حصر القضية بفكره من أجل إيضاح وتبيين درجة المعقولية لماضي البشرية كمدخل إلى حقيقة العلم التاريخي [2]، لأن التاريخ في نظره ليس كما توهم كثير من الناس مجرد سرد روايات وأخبار الوقائع الماضية في الأيام السالفة التي يتم تناقلها لأغراض المتعة والتسلية، وإنما هو ومن وجهة نظره [3]: ((.. نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق..)) [4].

ولذلك حاول ابن خلدون من خلال كتاب (**المقدمـــة**) البحث عن علم مستقل، والبحث في التاريخ كعلم لا ليبحث في كتابة التاريخ إلاّ بصورة غير مباشرة[5]. وهذا ما أطلق عليه فلسفة التاريخ [6]، وفي ذلك قال أنّ: ((.. حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة

(1) الطالبي، المصدر السابق، ص 135.

(2) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 135.

(3) هاشم الملاح، ((**إشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ**))، مجلة آداب الرافدين، من اعمال المؤتمر العلمي السنوي الرابع، كلية الآداب - جامعة الموصل، (9 - 10 آيار 2007 م)، ص 9.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 351.

(5) فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، (بغداد: 1963 م)، ص 318.

(6) زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط 2، دار التنوير، (بيروت: 1985م)، ص 54.

ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..)) [1].

وبناءً على ذلك عمد ابن خلدون إلى ضرورة التركيز على (علمية) المعرفة التاريخية عن طريق توضيح عمل المؤرخ، فذكر إن من صميم عمله هو ((.. تحقيق الأخبار والتأكد من صحة روايتها..))، ((.. والبحث عن الأسباب والعلل..)) التي تقف وراءها، فيكون هدف المؤرخ هنا مشابهاً لهدف العالم والفيلسوف وهو البحث الجدي والسعي المتواصل للوصول إلى الحقيقة [2]، عن طريق قيامه بنقد الأخبار وتمييز صحيحها من زائفها اعتماداً على أحكام العقل [3]، لأن التاريخ كمعرفة علمية - من وجهة نظره - عليه أن يستفيد من مناهج علوم الحكمة حتى يصبح هو نفسه علماً [4]. وحدد الوسائل الموصلة إلى العلم بالتجربة والملاحظة والاستقراء، فاستعمال هذه الوسائل من قبل المؤرخ توصله إلى الحقيقة التاريخية وتعززها وتعمل على غربلتها مما علق بها من كذب وأوهام دخلت كتب التاريخ بسبب أهواء بعض المؤرخين والرواة المدفوعين بعوامل الجهل والهوى والمصلحة [5].

وقد أعطت هذه الآراء التي طرحها ابن خلدون توضيحاً لما قصده بقوله (علم التاريخ) و(فن التاريخ) والذي ميّز بينهما من حيث الظاهر والباطن، فالظاهر من التاريخ أراد به سرد أحداث الماضي، والكلام عن قيام الدول واستقرارها وزوالها. أما الباطن منه فهو من فروع الحكمة، لأنه يبحث في أسباب الوقائع والقوانين التي تتحكم بها، ويطبق بنفس الوقت من أساليب الفكر العقلاني والمعرفة على أحداث التاريخ، فذلك يجعل التاريخ فرعاً من فروع الحكمة، وهذا

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 409.
(2) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ص 131، 177، 188.
(3) الملاح، إشكالية البحث، ص 9.
(4) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 181.
(5) الملاح، إشكالية البحث، ص 9.

ما دفع الأستاذ الملاح إلى القول أن ابن خلدون من خلال مقدمته لكتابه (**العبـــر**) حاول أن يؤسس لعلم جديد هو علم العمران ((.. يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم..)) [1]، وقال باحث آخر أن كتاب ابن خلدون الذي يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً، ربما كان العامل الأكثر أهمية لما ينبغي أن يسمى بـ ((**المعجزة العربية**)) [2].

اعتماده النقـــد والتوضيح والتفسير:

لـم يكتفِ ابن خلدون بعرض الأحداث وحسب، بل مارس دوره ناقداً وموضحاً ومفسراً فكانت هذه الخصائص بارزة في منهجيته وتدوينه، وظهرت ميزته عمن سبقه باهتمامه المتميز بتقصي العلل والأسباب والأحداث أو الحقائق الاجتماعية التي يبدأ تحليلها بعد أن يقرر استقراءاته في شكل قضايا عامة، ويبحث عن كيفية حدوثها باستخدامه المتكرر لعبارتي ((السبب في ذلك)) و((ذلك لأن))[3]، ثمَّ يقرر رأيه بعد ربط الأسباب بالمسببات بقوله: ((.. إنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الأسباب بالمسببات..))[4]، وكان ذلك مدعاة لابن خلدون لانتقاد من سبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث.

كما استخدم ابن خلدون شكّه النقدي في تمحيص الروايات والأخبار التي تكون، مادة علم التاريخ، وبعد أن يشكك فيها يقول: ((.. فلا تَثِقَنَّ بِما يُلقى اليكَ من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه..))[5]. ولم يكتف بالشك والنقد، بل عمل على توضيح وتحليل وتعليل أحداث الماضي فيتساءل عن كيفية حدوثها، وسبب وقوعها، وهذا ما

(1) الملاح، اشكالية البحث، ص 10.

(2) ملحم قربان، خلدونيات: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، المؤسسة الجامعية، (بيروت: 1985 م)، ص 21.

(3) هاتان العبارتان مذكورتان عشرات المرات في فصول كثيرة من المقدمة.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 508.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 372.

وجدناه عند كتابته عن ظواهر العمران فيسأل: ماذا؟ وكيف؟ ولماذا؟وهكذا كان دأبه أيضاً في كتابة المقدمة [1]،التي أظهرت أن مهمة التاريخ ليست سرد الوقائع الماضية والاكتفاء بها وإن كانت صحيحة، بل هي تحليل الروابط بينها وإظهار ما خفي منها[2] من أسباب وعلل وما ترتب عليها من نتائج، وهنا تكمن فائدة النقد، كذلك كما قرره ابن خلدون كمبدأ أساسي ومنطلق عام لكل الطرق التي من شأنها أن تجعل التدوين التاريخي مستوعباً حقيقة الماضي [3].

اكتشاف ابن خلدون علم العمران:

حاول ابن خلدون في المقدمة تأكيد توصله إلى علم جديد سمّاهُ علم العمران من خلال الدراسة المستفيضة للتاريخ التي استهدف منها الكشف عن القوانين التي تسير وتتطور طبقها الأحداث والمجتمعات [4]، ففلسفة التاريخ عنده تقوم على أساس هذا العلم، فهو علم يهتم بدراسة بناء المجتمعات ويجعل من علم التاريخ نظاماً فلسفياً يقوم على الحياة الاجتماعية، أما مادة هذا النظام فهي المجتمع وثقافته الفكرية [5]، ولتحقيق هذه الغاية وزّع ابن خلدون العلوم الاقتصادية والاجتماعية على ستّة فصول في كتاب المقدمة [6]:

1 - (**الفصل الأول في العمران البشري على الجملة**): أي البيئة وتأثيرها في الكائنات البشرية (أنتولوجية، وانطربولوجية).

---

(1) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص ص 62 - 63.

(2) عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، (بيروت: 1980 م)، ص 36؛ عبد الرزاق مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الإشتراكية، دار الحرية، (بغداد: 1976 م)، ص 58.

(3) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 181 وما بعدها.

(4) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 28.

(5) محمد عبد الله عنان، ((**ابن خلدون والنقد الحديث**))، مجلة المقتطف، مج 83، ج 5، عدد كانون الأول (ديسمبر)، 1933 م، ص 565.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 419؛ وافي، تقديمه لمقدمة ابن خلدون، ج 1، ص ص 226، 229، 234، 235، تحمل هذه الفصول اسم (باب)، وكل باب ينقسم إلى مقدمات وفصول مختلفة الأحجام، توزعت على أجزاء المقدمة الأربعة.

2 - (**الفصل الثاني في العمران البدوي**): أي في الحضارات الريفية القائمة غالباً على الرعي أو الزراعة، والتي كثيراً ما تكون بدائية، وترتكز على ما يسمى اليوم بالقطاع الأول.

3 - (**الفصل الثالث في الدول، والخلافة، والملك**): أي في المؤسسات السياسية والإدارية التي تنشأ مع كل حضارة مهما كانت بسيطة، وتنظم الحياة الاجتماعية.

4 - (**الفصل الرابع في العمران الحضاري والبلدان والأمصار**): أي في الحضارات التي تبلغ النضج، وتزدهر في المدن خاصةً، وترتكز على ما نسميه اليوم القطاع الثاني.

5 - (**الفصل الخامس في الصنائع،والمعاش والكسب**): أي في العلوم الاقتصادية، التي لا بد من تحليلها لفهم (العمران الحضري)، وهذه العلوم تهم كامل أنشطة القطاعين الثاني والثالث، وتزداد تعقيداً بازدهار العمران.

6 - (**الفصل السادس في العلوم،واكتسابها وتعلمها**): أي فيما تفرزه الحضارات، بقدر ما تبلغ من الاكتمال من أنواع الثقافة، التي تكتسب بالبحث، وتورث وتكتنز بالتعلم فتنموا نمواً متواصلاً [1].

2 - منهجية ابن خلدون في التعامل مع الروايات والأخبار:

كرّس ابن خلدون جهده وأعمل فكره لوضع منهجيته الجديدة في التدوين التاريخي، فبدأ بوضع الأصول النقدية والنظريات الاجتماعية والفلسفية التاريخية لقبول الروايات ونقل الأخبار التاريخية وفق أصول علمية تستند إلى التجربة والمشاهدة ورفض نمط التفكير والتدوين التاريخي السائدين في عصره [2].

إنَّ القواعد المنهجية للبحث عن الحقيقة التاريخية من قبل مؤرخي الرعيل

---

(1) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص ص 29 - 30.

(2) محمد علي الأحمد، ((**نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ**))، بحث (غير منشور)، من أعمال الندوة العلمية في الأردن (9 - 10 آيار 2007 م)، ص 12.

الأول المسعودي والبيروني وغيرهما [1]، قد مهّدت السبيل أمام إبداع ابن خلدون في صياغة وتطور منهجيته في دراسة الوقائع التاريخية مستفيداً من المنهج النقدي المعروف بـ (**علم الجرح والتعديل أو علم الرجال**) في خدمة التدوين التاريخي، مع تأكيده على أهمية الرواة والعناية (بعملية) ونقل الأخبار، إلاّ أنه ولتفادي أي انتقادات قد توجه إلى عملية التدوين التاريخي حول الأخبار المنقولة ومدى صدقيتها، اتجه نحو اعتماد بعض التعديلات على هذا المنهج عن طريق الجمع بينه وبين منهج (الدراية) القائم على أساس الرجوع إلى المصادر الأولية للمعلومات عن طريق المشاهدة ما أمكن ذلك، واستخدام الوثائق والمستندات، وهذا منهج المحدثين أيضاً، إضافة إلى إعمال العقل في نقد الأخبار وتفسيرها في ضوء العوامل المؤثرة فيها، الطبيعية، والاجتماعية، هذه المنهجية التي وضّحت صورتها في كتاب (**المقدمـــة**) عدّها الكثير من الكتّاب المعاصرين الآن أول فلسفة لكتابة التاريخ [2]. وإنّ مما ساعد ابن خلدون في بلورة منهجيته هذه، الخبرات العلمية والثقافية المتراكمة لديه والتجارب العملية التي خاضها في الحياة السياسية والمشاركة الفعلية في الحكم والإدارة [3].

وليحقق ابن خلدون منهجيته هذه أستند على قوانين عديدة منها:

أ – قانون السببية (تعليل الحوادث وربطها بأسبابها):

اعتمد ابن خلدون مبدأ الربط السببي بين الحوادث [4]، التي تحددت بـ(سنّة الله) التي تردد ذكرها في القرآن الكريم، فهو يصر على حتمية تلازم السبب

---

(1) من أبرز المؤرخين الذين رسموا معالم مدرسة التاريخ بالدراية كل من المسعودي (ت 346 هـ)، والمطهر بن طاهر المقدسي (ت 390 هـ)، ومسكويه (ت 421 هـ)، ومحمد بن أحمد البيروني (ت 440 هـ)، وعبد الرحمن بن خلدون (732 - 808 هـ)، الذي تعد مساهمته ذروة ما حققته هذه المدرسة من تطور على المستوى المنهجي والفلسفي التاريخي. الملاح، إشكالية البحث، ص 5.

(2) الملاح، المصدر نفسه، ص ص 5 - 8.

(3) سالم الحمداني، ((**المنهج العلمي بين الجاحظ وابن خلدون**))، مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب - جامعة الموصل، العدد (7)، (تشرين الأول: 1976 م)، ص 307.

(4) ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الأشتراكية، ص 12.

والمسبب في صورة (**قانــون طبيعــي**) أكثر من غيره من المؤرخين المسلمين[1]، لاعتقاده الجازم أنه بإمكان التعليل أن يوصلنا إلى العلة الفاعلة للحدث، والكيفية التي حصل فيها الحدث، من خلال الترابط الجدلي الدائم بين العلة والسبب واللذين يذكرهما ابن خلدون معاً، مع أن العلة تعني مصدر وجود الشيء، في حين أن السبب يعني ما به يكون الشيء، أي بواسطته وفضله [2]، قال ابن خلدون: ((.. إنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام، وربط الأسباب بالمسببات..)) [3].

وفي دراسة التاريخ يعطي ابن خلدون مجالاً واسعاً للعقل مع ارتباط واضح بالواقعية باعتبار أن الاجتماع البشري يقوم على قوانين يستطيع العقل استيعابها من خلال الحواس، وهي جميعاً ترتبط بقانون السببية المتسم بالواقعية التي تحددت بالمجالات التي يتحرك فيها العقل في إطار قدرته ونشاطه، لذا عدّ ابن خلدون الأمور الغيبية، وما وراء الطبيعية ليست من اختصاص العقل [4]، باعتبار أن العقل قاصر عن تزويدنا بالمعرفة والكون أوسع من أن تستوعبه النفس الإنسانية[5]، لذا أراد للنشاط العقلي أن ينحصر في مجالات الطبيعة والحياة الاجتماعية (العمرانية) وغيرهما، فيسهل إدراكه وإستيعابه [6]، وفي ذلك يقول: ((.. لا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها..)) [7].

بناءاً على ما سبق تَلَمّسَ ابن خلدون بحسّ المؤرخ الحاذق الترابط

(1) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 227.

(2) جب، المصدر نفسه، ص 227؛ نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 241.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 508.

(4) الملاح، إشكالية البحث..، ص 9.

(5) نور الدين حقيقي، الخلدونية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ترجمة: الياس خليل، دار عويدات، (بيروت: 1983 م)، ص 15.

(6) الملاح، إشكالية البحث، ص 9.

(7) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1035.

والتواصل في الأحداث التاريخية المتعاقبة بعد إخضاعها لقانون السببية، الذي تجاوز فيه التحليل الظاهري إلى أسباب وقوع هذه الحوادث وتعداها إلى اسبار غور مسبباتها الخفية والعميقة ومعرفة مغزاها وتأثيراتها والنتائج التي تترتب عليها [1]، إذ إن الكائنات المحسوسة جميعاً تخضع لقانون السببية، فلا مكان في هذا العلم للصدفة، فكل ما هو موجود وجد لسبب وينتهي لسبب، فكان فهم ابن خلدون لمسألة السببية قريباً جداً من مفهوم (**الحتمية العلمية**) الذي يقول: ((.. إن كل حادثة من الحوادث إنما هي نتيجة طبيعية لعلل وأسباب معينة، وبتعبير آخر أن الحادثات تتعين بصورة حتمية بالحوادث والأسباب السابقة لها..)) [2]. لقد أراد ابن خلدون بهذا القانون أن يعمم الفائدة، وهذا القانون اعتبر الدافع المباشر، الذي حدد منهجيته، ولا سيما بعد إغفال هذا المبدأ لدى العديد من المؤرخين السابقين له[3]، غير أن هناك من وجد أن رأي ابن خلدون يختلف قليلاً عن رأي أصحاب (**الحتمية العلمية**)، فهو يرى كالأشعري والغزالي، أنّ ((.. الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً وكل ما هنالك أن الله قد أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، غير أن موقف ابن خلدون يتميز في هذا المجال عن موقف من سبقه من الأشاعرة في فارق بسيط، وهو أنه يرى أن العادة قد استقرت، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان..، في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بـ (**فكرة العادة**) ليترك الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات..)) [4].

إنّ هدف ابن خلدون من دراساته التاريخية هو كيفية الدخول في شبكة العلاقات السببية الكثيرة التي لا يمكن للعقل حصرها، إنما يمكن بلوغها عن طريق العلم واستخدام وسائله التي حددها ابن خلدون في المعاينة والتجربة

---

(1) ايف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، ط 3، دار ابن خلدون، (بيروت: 1982 م)، ص 221.

(2) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 622.

(3) لاكوست، العلامة ابن خلدون، ص 222.

(4) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 119 - 120.

والاستقراء[1]، وكان يطبقها للعثور على القوانين التي تربط الأسباب ببعضها وتساعده على دراسة وفهم الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه[2]، على اعتبار: ((.. أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها..))، ويضيف ابن خلدون أن هذه الحوادث تقع بأسبابها في ((مستقر العادة)) [3]. وهو الأمر الذي طالما أكّد عليه القرآن الكريم في العديد من الآيات التي تتحدث عن قانونية الحركة التاريخية وتدعو إلى إِعمال العقل والحواس في الظواهر الطبيعية والاجتماعية.

ب – قانون التغير والتبدل:

توصل ابن خلدون إلى قانون آخر لا يقل أهمية عن سابقه، وهو قانون التغير والتبدل، أثر تنبهه إلى أن الحركة الدائبة المستمرة للطبيعة والمجتمع، يطرأ عليها تغيرات كثيرة، وليس بالضرورة أن يكون هذا التغير وفق نسق واحد، فقد يكون إيجابياً أو سلبياً، يحكمه ما حصل فيهما من تقدم أو تأخر حسب الظروف التي توجهه ويخضع لها[4]،استند هذا القانون إلى التحليل الاجتماعي العلمي للتغير والتبدل باعتباره من أهم ظواهر علم الاجتماع الانساني والعمران البشري، فالأمم تتغير والأجيال تتحول، والأحوال تتبدل، وكل شيء يؤول في النهاية إلى شيء آخر ويحدث ذلك تدريجياً وببطء شديد بحيث لا ينتبه أحد إلى هذه التطورات الهامة في حياة الناس والعمران، إلاّ المتابع المقارن بين العصور والأجيال بأحوالها وعوائدها، باعتبارها سنّة اجتماعية طبيعية يجريها الله على جميع مخلوقاته في كل عصر وكل جيل، وهي – كما يرى ابن خلدون – عادة أصيلة من عوائد العمران [5]، لأنه وحسب وجهة نظره ((.. من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال.. إذ لا يقع إلاّ بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له

(1) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ص 101 - 104.
(2) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 118 - 120.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1035.
(4) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 179.
(5) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 179.

إلاّ الآحاد من أهل الخليقة..)) [1].

أما طبائع العمران عند ابن خلدون، فهي ليست جامدة، بل تتحول وتتبدل وفق تطور ذاتي بفعل تقدم الزمن، وكما يقول: ((.. بتبدل الأحوال في الأمم والأجيال وبتبدل الأعصار ومرور الأيام..)) [2]، ولا دخل لرغبات الناس فيه إلاّ حينما تنقلب هذه الرغبات إلى ارادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة، وكذلك لا يغفل الإشارة، إلى مسألة الغفلة - التي تصيب البعض - عن مقاصد وأهداف ودوافع من سبقهم من الأمم، والغايات والظروف التي واجهتهم أثناء الكتابة عن الأحداث التاريخية [3]، وفي هذا الشأن قال ابن خلدون: ((.. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لِما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عُرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة الغلط...)) [4].

أرجع ابن خلدون أسباب الكثير من التبدلات إلى تغير الحكام والسلاطين، وما يترتب على ذلك من تغيرات، لا تقتصر على الأحوال والعوائد، بل تتعداها إلى الانسان والبلدان والدول وإلى الطبيعة أيضاً وكثيراً ما يورد الأمثلة على ذلك، منها نظرة الإنسان إلى التعليم ومزاولة مهنته في بداية الإسلام باعتبارها غاية شريفة ونبيلة لأجل تعليم مبادئ الدين الحنيف وتعاليمه وكيف تغيرت نظرة الناس إلى التعليم بمرور الزمن وصولاً إلى عصر ابن خلدون حيث يقول: ((.. إن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية، والمعلم مستضعف مسكين منقطع [الجذم] [5]..)) [6]، ومما يترتب على تبدل السلاطين تغير الكثير من العوائد على أساس أن لكل سلطان عوائده ((والناس على دين

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 339.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 339.

(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 123، 155.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 400 - 401.

(5) **الجـــذم:** بكسر الجيم وفتحها الأصل (القاموس)، والعبارة كناية عن الضعة والمهانة. ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 401.

(6) ابن خلدون، المصدر المقدمة، ج 1، ص 401.

الملك))، فتمتزج عوائدهم بعوائد الجيل السابق لهم والجيل اللاحق بهم مع القليل من المخالفة فيما بينهم ثم تزداد المخالفة وتتدرج بتعاقب الحكام والأجيال حتى يصبح التباين واضحاً بين الجيل الأول والأجيال المتعاقبة بعده فيكون: ((.. التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العدائد والأحوال واقعة..)) [1].

وهنا أيضاً يعد ابن خلدون هذا التبدل والتغير الذي يحصل في البلاد والعباد قانوناً طبيعياً أوجده الله باعتباره سنّة طبيعية لا بد أن تحصل فيقول: ((.. إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده..)) [2].

ج – قانون الإمكان والاستحالة (معقولية الخبر):

اعتمد ابن خلدون في هذا القانون على معقولية الخبر ومدى قدرة العقل البشري على استيعابه وتصديقه، فما كان معقولاً كان ممكناً وما كان غير معقول فهو مستحيل [3]. مع تأكيده على ضرورة النظر والتمحيص في مضمون الخبر قبل النظر في التعديل والتجريح، وفي ذلك يقول: ((.. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة.. حتى يعلم إن ذلك الخبر من نفسه ممكن أو ممتنع، أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح..)) [4]، وبذلك يريد ابن خلدون أن يطبق عملية التعليل العقلي على الواقع التاريخي، فهو لا ينسى أن بهذه العملية يكون واجب العقل الكشف عن الواقع الحقيقي بكل تفاصيله [5]. أما استخدام العقل فكان بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق الملاحظة الدقيقة والمشاهدة، ووضع

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 401.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 399 - 400.

(3) شرف الدين خليل، في سبيل موسوعة فلسفية، ابن خلدون، مكتبة دار الهلال، (بيروت: 1982م) ص 51.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 412.

(5) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 142.

جميع الحوادث والأخبار في دائرة الشك لتدقيقها عقلياً باعتبار أنّ العقل وحده هو الذي يميز الممكن من المستحيل [1]، وأنه القادر على أن يتفهم كل حقيقة [2]، وكل حقيقة هي معقولة لهذا كان المعقول في التاريخ هو كل ما ليس مستحيلاً [3]، وعلى هذا فقد عدّ البعض تحكيم العقل عند ابن خلدون في التفسير والتعليل وفي قبول الأخبار أو رفضها، انعطافاً غير مألوف في الوعي التاريخي لكونه المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد وتلمس ما يتطلبه ذلك[4]، بسعيه للكشف عن مجموعة من الأسس، تمثل الأول بالأساس الموضوعي للمعقولية التاريخية من خلال التدليل على الطبيعة المعقولة للعقل الإنساني، فالتاريخ ناتج عن أفعال بشرية وهذه الأفعال ربما كانت عاصية على التعليل المحدد من حيث مصدرها الذاتي، ولكنها كأفعال إنسانية لا بد لها من تدخل العقل في التخطيط والتنفيذ، من هنا نجد الأساس لمعقولية الحوادث التاريخية، التي لا يمكن أن تكون معاندة للعقل الإنساني باعتبار أن الإنسان نفسه الفاعل المفكر لها، وهذا جزء من نشاطه الإنساني [5].

أما الأساس الآخر فهو ظاهرة الاقتداء التي تحددت للمعقولية التاريخية باعتبارها السلوك الرئيسي في الحياة الاجتماعية التي من خلالها تتم المقارنات التي تكشف أوجه التشابه والاختلاف بين الأجيال المتتالية، وبها أيضاً يمكن الخروج من النطاق الفردي الضيّق إلى دائرة الوجود الاجتماعي الموضوعي الذي يعد المقياس الأفضل للإلمام بالواقعات التاريخية، وكان هذا الأساس أكثر ترابطاً مع سابقيه، لأنه يؤكد على أن الواقعة التاريخية بالحقيقة واقعة اجتماعية تقوم على اعتبار التتابع للحوادث المفردة كمحاولة أولى تفضي إلى اعتبار أوسع للحوادث التاريخية من حيث انتماؤها إلى المجتمع واشتراكها في تطويره، وهذا يعني بالضرورة دراسة

---

(1) الحمداني، المنهج العلمي، ص 311.

(2) حقيقي، الخلدونية، ص 17.

(3) محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية من القرون الخالية، تحقيق: ي، ساخاو، (لا. م)، (لايبزغ: 1933 م)، ص 5.

(4) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 160.

(5) نصّار، المصدر نفسه، ص 144.

حتمية الصلات المتشعبة والمتلاحقة بين الحوادث المفردة للفعل الإنساني والجمع بينها وبين غيرها من الصلات وإرجاعها إلى وحدات تاريخية مناسبة باعتبارها الواقع الشامل للدولة الذي تتجمع حوله وتنتظم كل الأسباب النفسية، والسوسيولوجية، والطبيعية، الفاعلة في الواقعات التاريخية المعقولة [1].

من الواضح أن ابن خلدون - في مجال استخدام العقل - أبى أن يتبع خُطى معظم أسلافه من المؤرخين، ودعا إلى العمل بما يتفق مع العقل ورفض ما ترسمه أوهام الناس وخرافاتهم [2]، وكان يقول: ((.. فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه..)) [3].

وقد أورد لنا ابن خلدون أمثلة كثيرة في كتابه **المقدمـــة** على تطبيق هذا القانون ومنها على سبيل المثال، ما نقله عن المسعودي في كتابه **مروج الذهب ومعادن الجوهر** مقالته عن تمثال ((.. الزرزور الذي بروما الذي تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ومنه يتخذون زيتهم..))، وكان تعليق ابن خلدون على ذلك هو: ((.. انظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت..)) [4].

د – قانون المطابقة:

عدّ هذا القانون من أبرز القوانين التي وضعها ابن خلدون، وهو بمثابة حجر الزاوية في منهجيته التاريخية [5]، لا سيّما في مسألة نقد الروايات وقبول الأخبار، فما وجد عند من سبقه من المؤرخين الذين عملوا على تجميع الأخبار وخلطها ببعضها في مستوى واحد سواء أكانت حوادث تاريخية أم أحاديث وقصص

(1) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 145.
(2) الحمداني، المنهج العلمي، ص ص311 - 312.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 506.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 412.
(5) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص 35.

وروايات وقبلوها دون نقدها جعل الأخبار تبتعد عن الصحة [1]، ذلك كلهُ دفع ابن خلدون للاستناد على هذا القانون واعتماد مبدأ الشك فيما يُعرض للمؤرخ من نصوص وروايات وأخبار تاريخية لغرض تخليص البحوث التاريخية مما علق بها من أوهام وخرافات وأساطير لا يقبلها العقل أو المنطق.

وهذا لا يتحقق إلاّ بالشك، والذي عبّر عنه ابن خلدون بعبارات مختلفة، كثيراً ما ترددت في كتاباته من قبيل ((إمكان وقوع الشيء)) أو ((تمييز الحق من الباطل)) أو ((الإمكان والاستحالة)) [2]، وهي تستند في مجملها على نقد الأخبار والتمييز بين الخبر الصحيح والخبر الزائف استناداً إلى أحكام العقل، وقانون (**مطابقة الخبر مع الواقع الفعلي**) لاختبار مصداقية الروايات وقبول الأخبار ومعرفة الأسباب والعلل الفاعلة في صنع الوقائع التاريخية للوصول إلى الأهداف التي تتجه إليها حركة التاريخ مع تأكيده على ضرورة النظر والتمحيص في مضمون الخبر ومطابقته للقوانين الطبيعية وإخضاعه لـ (**طبائع العمران**) والتي عدّ معرفتها أساساً لتدقيق الأخبار [3]. وهكذا كانت قواعد البحث التي استخدمها ابن خلدون عبارة عن (**طرائق نظرية**) تبحث كون الواقعة التاريخية ممكنة في ذاتها، ولم تناقض طبائع العمران، وكونها مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيهما [4].

استطاع ابن خلدون أن يميّز بين أنواع الأخبار، فالأخبار التاريخية، تتضمن أنباء عن واقعات طبيعية متعقلة، لذا من الضروري أن لا يفسح المؤرخ المجال لخياله وإسقاطات هوى نفسه وميوله أن تنصب تجاه الخبر باعتبار أن جوهر الأخبار التي يجمعها المؤرخون تختلف اختلافاً كلياً عن الأخبار التي يجمعها المحدثون باعتبارها[5]، ((... تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها..)) [6]. أما الأخبار التاريخية فلا بد لها من أن تخضع لاعتبار مطابقة مضمون الخبر لطبائع

---

(1) بوتول، ابن خلدون، ص 35.
(2) الحمداني، المنهج العلمي، ص 316.
(3) الملاح، المفصل، ص 158.
(4) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مطبعة الاعتماد، (القاهرة: 1925 م)، ص 32.
(5) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 146.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 413.

العمران لأنها ((.. أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها..)) [1]، وهذا التمييز في التعامل مع هذين النوعين من الأخبار يعود إلى أن الأخبار التي يجمعها المحدثون يتوقف مضمونها على صياغتها، أما مضمون الأخبار التاريخية فمستمد من خارجها[2]، ولذلك لا بد لها من الخضوع لمعيار المطابقة وشروطه، كما عرضه ابن خلدون بقوله: ((.. وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة..)) [3].

إنّ تطبيق ابن خلدون لقانون المطابقة دفعه إلى البحث عن القوانين الاجتماعية التي وقعت الأحداث بموجبها في المجتمعات، أي أن يجمع بين علمي الاجتماع والتاريخ كي يجعل من هذه القوانين بعد البرهنة عليها، مقياساً يهتدي به المؤرخون وصولاً إلى طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من أخبار وروايات تاريخية [4].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 431.

(2) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 58.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 413.

(4) الطالبي، منهجية ابن خلدون، ص ص 26 - 27.

فلسفة العمران عند ابن خلدون

لغرض استكمال الصورة الخاصة بمنهجية ابن خلدون في التدوين التاريخي، لا بد لنا من الوقوف عند فلسفة العمران عنده التي سعى لوضع واستنباط أسسها، من خلال دراسة الأخبار والروايات التاريخية بمختلف أبعادها الحضارية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من أجل استخدامها كمعيار لتمحيص الأخبار التاريخية، وقد أطلق على هذه الفلسفة اسم علم العمران.

أ - علم العمران:

بَدا ابن خلدون مدركاً واعياً لأهمية العلم الذي اكتشفه، ومظهراً في الوقت ذاته اندهاشه بهذا العلم الذي توصل إليه، وعبّر عن سعادته الغامرة لهذا الاكتشاف بقوله: ((.. لعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة..)) [1]، ثمَّ إنه يبين أنه اهتدى إليه بإلهام إلهي خالص، وذلك لأنه لم يمت بصلة إلى أي من مفكري القرون القديمة التي يمكن أن يستفيد من كتبهم، كما فعل فلاسفة العرب قبله [2] فقال: ((.. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً.. من غير تعليم أرسطو * ولا إفادة موبذان **..)) [3]. ويغفل ابن خلدون هنا لا ندري لماذا الكشوف القرآنية لقوانين الحركة التاريخية والتي سبقته بسبعة قرون.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 414.

(2) بوتول، ابن خلدون، ص 27.

* من المحتمل أن ابن خلدون أراد أن يبرز ابداعه بالاشارة إلى عدم وجود أي اتصال بينه وبين (**كتاب السياسة**) لأرسطو الذي كان لا يزال مفقوداً في ذلك العصر.

** أما (**كتاب الموبذان**)، فهو مشهور في الحكمة السياسية، وهو من تأليف فيلسوف فارسي كتبه للانتفاع به في تربية الأمراء. بوتول، ابن خلدون، ص 27.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 417 - 418.

في الوقت الذي أبدى فيه ابن خلدون تفاخره باكتشافه للعلم الجديد، أعلن تواضعه بتأكيده على أنه وضع اللبنات الأولى لهذا الاكتشاف، وأنه ممهد السبيل أمام من يلحق به من المهتمين بهذا العلم لإكمال بنائه إن فاته شيء وإصلاحه إن وجد خلل، وجاء ذلك في قوله: ((... فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه.. وإن فاتني شيء من احصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق اصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق..)) [1].

عرّف ابن خلدون العمران بأنه ((.. التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (البشر) من التعاون على المعاش..)) [2]، على أساس هذا التعريف، حدد ابن خلدون تعريف علم العمران والمهام الرئيسية له، فهو العلم الذي يختص بدراسة ((.. ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح به التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع به الأوهام وترفع الشكوك..))، وهو كذلك في عوامل قيام الدول وسقوطها وأسباب تعاقبها في إطار علم مستقل بنفسه،فإنه وكما يرى ابن خلدون: ((.. ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع السكاني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته..)) [3]، وقد أوضح ابن خلدون الأسس التي يقوم عليها هذا العلم.

ب - أسس علم العمران:

تتلخص الأسس التي يقوم عليها علم العمران عند ابن خلدون بالنقاط الآتية:

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 417 - 418.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 417 - 418.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 417 - 418.

1 - ضرورة الاجتماع الإنساني:

يُعدّ هذا الأساس أحد الأركان الأساسية لعلم العمران عند ابن خلدون، وخاصةً أنه يبحث في العوامل التي جعلت الاجتماع الإنساني ضرورة لا بد منها لبني البشر[1]، وذلك لأن الإنسان مدني بالطبع، فلا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدنية، وهو معنى العمران، لأن الاجتماع مرادف للتمدن والعمران، ولا مدنية ولا عمران دون الاجتماع الإنساني[2]، وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله: ((.. إنّ الاجتماع الإنساني ضروري، يعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران..))[3]. وقد حدد ابن خلدون مجموعة من العوامل المؤثرة والموجهة والمتحكمة بالاجتماع الإنساني، تمثلت، أولاً: في التعاون الإنساني من أجل تحصيل الغذاء، باعتباره أحد مقومات العيش والبقاء، فتطلب ذلك مع حاجة المجتمعات إلى التعاون وتوزيع المهام بين أفراد المجتمع لصعوبة تحصيله من قبل الفرد الواحد، فلا بد من اجتماع أفراد كثيرين يتقاسمون العمل فيما بينهم لأجل تأمين الغذاء، كما يقول: ((.. إنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه..)) [4]، وتمثلت ثانياً: في التعاون من أجل البقاء، لحاجة الناس إلى التكاتف مع بعضهم في الدفاع عن أنفسهم وبالأخص في مواجهة أخطار الحيوانات المفترسة، لعجز الإنسان بمفرده عن ((مدافعتها وحده بالجملة)) [5].

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 172.
(2) الملاح، المفصل، ص 161.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 420.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 420.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 422.

2 – ضرورة وجود السلطة (الوازع):

ترتب على الركن السابق وجود حاجة إنسانية ملحة لتنظيم المجتمعات الإنسانية، تمثل ذلك في الحاجة إلى وجود سلطة حاكمة منظمة أطلق عليها ابن خلدون تسمية (الوازع) تأخذ على عاتقها تنسيق التعاون بين أفراد المجتمع ومنع عدوان بعضهم على بعض [1]، لأن العلاقات الاجتماعية في التجمع الإنساني تستلزم تنظيماً أو مجموعة من المؤسسات مصدرها السلطة السياسية في المجتمع[2]، باعتبار أنّ هذا الاجتماع - كما يرى ابن خلدون - ((.. إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، بمعنى لا يصل إلى غيره بعدوان، وهذا هو الملك..)) [3].

فالطبيعة الحيوانية التي تحكم البشر قد جعلت من الضروري وجود السلطة أو (الوازع) أو الملك من أجل منع وقوع الظلم بين البشر لأن: ((الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض)) [4]، إنّ تأكيد ابن خلدون على وجود الوازع يدفعنا إلى معرفة كيفية ظهوره في المجتمع وفرض سيطرته وسلطانه على أفراد مجتمعه وأنواع المجتمعات التي نتجت عن الاجتماع الإنساني، وكما حددها ابن خلدون.

ج – أنمـــاط العمران:

رصد ابن خلدون بناءً على مشاهداته للحياة الاجتماعية، نمطين من العمران فيها، وهما: العمران البدوي، والعمران الحضري، وشرع يقدم تحليلاً

(1) الملاح، المفصل، ص 161؛ الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 280.
(2) حقيقي، الخلدونية، ص 20.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 422.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 439.

شاملاً لسماتهما اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وسياسياً من خلال المقارنة الشاملة بين النمطين، معتمداً على الأساس الاقتصادي لأن العمرانين البدوي والحضري يتماشيان مع الطبيعة، فالناس لم ينتظموا أصلاً في مجتمع إلاّ ليتعاونوا في الحصول على وسائل كسب معاشهم[1]. من هنا جاء الفصل بين المجتمعين عند ابن خلدون فقال: ((.. اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش..)) [2].

وقد تطرق ابن خلدون بالتفصيل إلى طبيعة هذين النمطين، فقدّم العمران البدوي على الحضري، لأنه أسبق بالظهور، في سياق الزمن، كما أمتاز بالبساطة وتوفير كل ما هو ضروري من متطلبات الحياة البشرية، وذلك لثبات بنيته وقلّة تعقيدها، قياساً بالعمران الحضري الذي لا يكتفي بالضروريات، بل يتعداها إلى الكماليات [3] ((..لأنه أول مطالب الإنسان الضرورية، ولا ينتهي إلى الكمال والترف، إلاّ إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة، ولذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها..)) [4].

صنّف ابن خلدون العمران البدوي إلى ثلاثة أصناف بحسب معاشهم، وهم: البدو بالمعنى الكامل للكلمة، والبدو الشاوية، وأهل الجبال، فمنهم من امتهن حرفة الزراعة والقيام بأعمال الفلاحة، ووجد أن استقرار هؤلاء في القرى والجبال أولى لهم وأنجع من حياة التنقل والترحال [5]، كما ميّز أيضاً بين من كان معاشه تربية الحيوانات السائمة كالأغنام والأبقار، فكان تنقلهم سعياً وراء الماء والكلأ أفضل لارتياد مسارح المياه والنبات لحيواناتهم، أما من كان معاشه قائماً على تربية

---

(1) حقيقي، الخلدونية، ص 21.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 413.

(3) الملاح، المفصل، ص 162؛ نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 237.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 413.

(5) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 239.

الإبل فهؤلاء أكثر ترحالاً في القفار ممن سبقهم [1]. وقد وصف ابن خلدون البدو بقوله: ((.. أن رزقهم في ظلال رماحهم..)) [2]، فهم لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة.

قارن ابن خلدون بين العمران البدوي والعمران الحضري، فذكر: ((.. إنّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر..)) [3]، كما أن طبيعة الحياة في الحضر تفقد الإنسان الحضري من ارتباطه بالطبيعة، وينعكس ذلك على بنية المجتمع، أما أقصى درجات الاختلاف بين العمران البدوي والعمران الحضري فلا تظهر إلاّ للمتأصل في المدينة والمتجذر في القفر، ويشدد ابن خلدون على هذا التباين التدريجي في محاولة منه لإظهار نقاط الاتصال ونقاط الانفصال بين نمطي العمران[4]، ولتبيين المراحل التي يمر بها الإنسان عند انتقاله من خشونة البداوة إلى رقّة الحضارة، وحدد ابن خلدون المرحلة الانتقالية بين البداوة والحضارة في مفهوم (المصر) فهو مرحلة بين القرية والمدينة، والفارق بينه وبين القرية هو عدم وجود الحاجة إلى الظعن والتقلب في الأرض، ونشوء المصر يكون بحصول ما فوق الضروري لحفظ الحياة والمدينة تنشأ طبيعياً من تكاثر سكان المصر واتساعه[5]، وذلك لأنه: ((.. اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرقة... وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضير..)) [6]، وبذلك ميّز ابن خلدون بين هذين النمطين، مع تأكيده على أهميتهما وتلازمهما، فلا عمران حضري إن لم يكن هناك عمران بدوي.

---

(1) الوردي، منطق ابن خلدون، ص 274.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 454.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 415.

(4) نصّار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 254.

(5) نصّار، المصدر نفسه، ص 254.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 408.

د – العصبية والبـــداوة:

عـدّ ابن خلـدون التغير والتطور ظاهرة اجتماعية على الرغم من وقوعه في فترات زمنية غير قصيرة، ولاحظ الحياة الاجتماعية في تطورها الطبيعي والتلقائي تعمـل علـى إفـراز عـوامل لتنظـيم العلاقـات الاجتماعـية تكـون ضـرورية لوجـود الكائنات وبقـائهم، وهـذه ظاهـرة حـضارية لا اقتـصادية [1]، فبمجـرد اجـتماع البـشر تظهـر الحاجة إلى مـا سـمّاه ابـن خلـدون بـ (العـصبية) باعتبارها الـسبب الفعّـال في إكساب القوة والمنعة، ولهذا كان حسب رأيـه، البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر وأكثر تعاضـداً، وعليه فهـم أقـدر: ((.. علـى التغلب وانتزاع مـا فـي أيـدي سواهـم من الأمم..)) [2].

ولكـي نفهـم مـا يقـصده ابـن خلـدون بالعـصبية، لا بـد لـنا مـن فهـم معناها اللغـوي، فمـصطلح (**العصبية**) مشتق من عصبة الرجل، وهم بنوه وقرابته لأبيه، سموا بـذلك لأنهـم (عـصبوا) بـه، أي أحـاطـوا بـه[3]، وثمـة مـن يـرى أنـه مـشتق مـن كلمـة (العصب) والـذي يعني ((أطناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها)) [4]. أما مدلول مصطلح العصبية الجامع للفكر السياسي العمراني لابن خلـدون، فقد اختلفت الآراء حول تحديد أبعاده. فهناك من خرجه بمعنى التعاون الاجتماعي، في إطار ((تضامن المحارب القتالي)) [5]، في حين جعله آخـرون مطابقاً لمعنى التضامن القبلي [6]، وفي الإطار ذاته أطلق ابن خلدون مفهـوم العـصبية على ما ينشأ بين أفـراد القبيلة الـواحدة من الشعور بقـوة الصلة والالتحام، المستندة إلى النسب، ولهذا كان ظهور

---

(1) حقيقي، الخلدونية، ص ص 22 - 23.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 338.
(3) الرازي، مختار الصحاح، ص 435.
(4) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، ج 3، (لا. م، د. ت)، ص 375؛ الملاح، المفصل، ص 64.
(5) بوتول، ابن خلدون، ص 83.
(6) جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص 71.

العصبية أكثر وأقوى كلما كانت القبائل موغلة في البدو باعتبارها تحافظ على أنسابها بعيداً عن الاختلاط وفساد النوع بسبب ما تتسم به حياتهم من قساوة وبعد عن الأقوام الأخرى[1]، في الوقت نفسه تكون هذه القبائل الأكثر استعداداً للقتال بتفوق وإصرار فتكون ((الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها)) [2].

ويؤكد ابن خلدون كلامه هذا حينما يقول: ((... ومن كان من الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقارب في العدد وتكافأ في القوة..)) [3]، مستندين إلى العصبية عندهم والقائمة على التعاون والتجانس داخل القبيلة ومتحدين بصفة القرابة (**رابطة الـــدم**) أو باتحاد ناشيء من علاقات وهمية كـ (**الولاء والحلف**)، ولأنّ القبيلة متكونة من عشائر أو قبائل متعددة في كل منها (**عـــصبية خاصة**) تحصل عملية مفاضلة بين القبائل تؤدي إلى ظهور (**العــــصبية العامـــة**) التي تمكن القبائل من فرض سيطرتها وإعلان قيادتها لبقية القبائل [4]، وعلل ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. أن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها وتغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع..)) [5].

وبناءً على ما سبق، نجد أن العصبية لدى ابن خلدون تعد حجر الزاوية التي بنى عليها فلسفته، وأقام عليها علمه النفسي وأدبه وفلسفته التاريخية [6]، كذلك رأيناه يعدّها أهم أركان العمران البدوي، لاقتناعه بالحاجة الملحة لها في حماية هذه المجتمعات البشرية التي تحتاج الكثير من الفرسان الشجعان ذوي العصبية

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 424.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 437.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 438.
(4) جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص ص 72 - 73.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، 439.
(6) بوتول، ابن خلدون، ص 78.

وأهـل النسب الـواحد للذود عـنها فبهـم تتقوى شوكتها ويخشى جانبها [1]، فالعصبية في العمران البدوي تضطلع بالدور نفسه الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري، ولهـذا أكّـد عليها ابـن خلـدون باعتبارها ضـرورة حيـاة لا يمكـن العيـش والبـقاء مـن دونهـا [2]، مقارنـة مـع طبيعة الحياة الاجتماعـية الحضرية التـي يعتمد أبـناؤها فـي مـواجهة الأخطـار والـدفاع عـن مـدنهم علـى توكـيل أمـرهم إلـى والـيهم والحـاكم الـذي يسوسهم والجيش الـذي يتولـى الدفاع عنهم فلا يكونوا بحاجة ماسة إلى العصبية [3].

ومـع ذلـك لعـبت العـصبية بأشـكالها المخـتلفة - حـسب وجهـة نظـر ابـن خلـدون - أدواراً مهمـة فـي الحياة الاجتماعـية الإنـسانية وهـي تمر بمراحل عديـدة، ففي بدايتها تحمل الأفراد على التكاتف والتناصر للمدافعة والحماية، وهي ضرورة أيضاً في كـل: ((.. أمر يحمل النـاس عليه مـن نـبوة أو إقامة ملـك أو دعـوة إذ بلـوغ الغرض من ذلك إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية..)) [4].

أمـا مـصدر هـذه العـصبية فهي الطبيعة البشرية المستندة إلى القرابة في الحياة الاجتماعية، وهي ((.. صلة الرحم الطبيعي في البشر.. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى والأرحام إن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة..)) [5]، وعليه فإن النزعة البشرية تفضي إلى الاتحاد بين أفـراد النسب الـواحد وتحملهم على التعاضد والتناصر إلى حد استماتة أحدهم دون صاحبه [6].

(1) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 337.
(2) الملاح، المفصل، ص 164؛ الجابري، فكر ابن خلدون، ص 249.
(3) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 338.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 469.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 424.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 461؛ الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 335.

هـــ - العصبية والنبوة:

من المنطلق السابق القائم على اعتبار العصبية القوة الجامعة للناس في الرخاء والشدة، وجد ابن خلدون اعتماد الدعوات الدينية المختلفة ولا سيّما الأديان السماوية على المنعة والمدافعة والمطالبة الموجودة في العصبية بسبب حاجتها لها لحمايتها والدفاع عنها ومساندتها ودعمها في نشر دعوتها إلى الله ومبادئها وأفكارها الجديدة [1]. ولهذا جاء الاختيار الإلهي للأنبياء والرسل من ذوي العصبية والمنعة القوية لتساندهم في كفاحهم ودعوتهم من أجل تغيير معتقدات وديانات أقوامهم التي تبدأ الدعوة بهم [2]، وقد ورد في الصحيح قول النبي محمد ﷺ ((.. **ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه..**)) [3].

مما سبق تتضح الأهمية الكبرى للعصبية لدى كل دعوة كقوة تستند إليها، وهو ما حاول ابن خلدون التعبير عنه بقوله: ((.. وهكذا كان حال الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء..)) [4].

فالدعوة الدينية من غير دعم قومي لا تكتمل [5]، فإذا كان في أمة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها [6]، وهذا ما حصل للعرب بظهور الدعوة الإسلامية. ويبرهن ابن خلدون على كلامه

---

(1) مصطفى غنيمات، ((**الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**))، بحث (غير منشور) من أعمال ندوة الأردن العلمية (9 - 10 مايس 2007 م)، ص 10.

(2) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص 148.

(3) الحديث أخرج معناه الإمام أحمد بن حنبل، المسند، شرحه ووضع فهارسه، أحمد محمد شاكر، دار المعارف، (القاهرة: 1956 م)، برقم (10483).

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 468.

(5) محمد جابر الأنصاري، ((**العروبة والإسلام في فكر ابن خلدون**))، نقلاً عن موقع بلاغ على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت):
http: // www. balagh. com.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 469.

هذا ويدعمه بما قام به العرب المسلمون من فتوحات في صدر الإسلام وأنهم حملوا على عاتقهم نشر الدعوة الإسلامية وواجهوا أقوى دولتين آنذاك، وهما الفرس والروم، ((.. فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم..)) [1].

وفي نظر ابن خلدون أن للعصبية غاية طبيعية تسعى إليها وهي الملك، والذي لا يكون إلاّ بالعصبية، ومن ثم فإنّ الرياسة لا تكون إلاّ بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية [2].

و – العصبية والدولــة:

أفرد ابن خلدون للعصبية دوراً هاماً آخر تمثل في الغاية التي تسعى إليها العصبية والتي حددها بـ (الملك والسلطة)، إلاّ أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي إلاّ بعد أن تكون قد وصلت إلى مرحلة العصبية العامة بعد احتوائها للعصبيات الخاصة المتفرقة حولها أولاً، ووقوع الدولة أو السلطة الحاكمة القائمة في طور الهرم ولم يكن لها قوة تمنعها، وتقف أمام مسعى العصبية الطالبة للسلطة والملك ثانياً، هنا تستطيع العصبية الطالبة للملك أن تستولي عليه وتنتزع الأمر من يد السلطة القديمة ويصبح الملك لها [3].

يؤكد ابن خلدون أيضاً، أن العصبية تكون عند البدو أقوى إما إذا حصلوا على الملك وكانوا ذوي صبغة دينية فإنهم يزدادون قوةً بها إلى قوتهم، لأن الدعوة الدينية تعمل من جهة على جمع القلوب، ﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [4]، فتتحقق الوحدة التي ينشدها الدين بعد أن يذهب عنهم التنافس

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 467.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص ص 439، 472.

(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 283.

(4) سورة الأنفال، من الآية (63).

والخلاف ويحل التعاون والاتحاد، ومن جهة أخرى فإنّ الدعوة الدينية تعمل على توجيه طبيعة البدو في الغزو إلى الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه فينشأ مجتمع أفضل [1]، ((.. فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك..)) [2].

وقد استدل ابن خلدون على صحة هذه النظرية بما حصل للعرب المسلمين حينما حملوا راية الاسلام في عصر الرسالة والخلافة الراشدة، فشيد لهم ((.. الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيه الخلفاء، عظم حينئذٍ ملكهم وقويَ سلطانهم..)) [3].

ز – حياة الدول وأجيالها:

أدرك ابن خلدون مدى أهمية العصبية كقوة منظمة وباعثة للأمم، وهي في الوقت نفسه تلعب دوراً مهماً في سقوطها وزوالها فاسحة المجال لعصبية أخرى للوصول إلى السلطة، فارتبطت أطوار حياة الدول بتطور أحوال عصبيتها الحاكمة، في تدرجها من شظف العيش وخشونة البادية إلى رقة الحضارة وترف الحياة ونضارتها، ثم من قوة العصبية إلى ضعفها، بتأثير عوامل التطور (**الاجتماعي والحضاري**) وما يصيبها من الترف والبذخ وغير ذلك، فنتج عن ذلك كلهُ عملية لانتقال السلطة مستمرة من (**العمران الحضري**) إلى (**العمران البدوي**) بسبب تفكك العصبية الحاكمة وانحلالها [4].

ومن أجل أن تبدو الصورة أكثر وضوحاً، عمد ابن خلدون إلى رسم سقف زمني لعمر العصبيات الحاكمة أو ما يسمى بـ (**الدورة العصبية**) وهي المدة اللازمة

(1) الملاح، المفصل، ص 166؛ الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 286 - 287.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 456.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص ص 457 - 458.
(4) حقيقي، الخلدونية، ص 25.

لانتقال الدول أو السلطة الحاكمة من حالة القوة إلى حالة الضعف، أو تتناوب العصبيات الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة [1] بثلاثة أجيال حدد عمرها بـ (120) عاماً، على أساس أن متوسط عمر الجيل الواحد أربعون عاماً، فيشير بذلك إلى أن للدولة أعماراً طبيعية كما للأشخاص ((.. فالدولة لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته، قال ﷻ: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةً ﴾ [2]..)) [3]. وينبغي الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون عندما شبّه عمر الدولة بعمر الإنسان قصد بها الدولة الشخصية التي يحكمها رجال استناداً إلى قوة العصبية الأسرية، فيكون عمر الدولة مرتبطاً بمدى قوة تلك العصبية أو ضعفها واضمحلالها. ((وحين يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة لا يقصد بها الدولة)) [4]، ((.. الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم أو بني أمية أو بني العباس..)) [5].

أجيال الدولة الثلاثة التي حددها ابن خلدون هي:

الجيل الأول: هو الذي قاد التغيير ووصل إلى السلطة، وأهم سماته وميزاته كونه جيل بدوي النشأة والتربية، اكتسب مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه من المجتمع البدوي القبلي وحافظ عليها على الرغم من انتقاله إلى الحضر [6]، وباحتفاظ أولئك بعصبيتهم أضحى حدهم مرهفاً، وجانبهم مرهوباً، والناس لهم

---

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 326.

(2) سورة الأحقاف، من الآية (15).

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 485.

(4) الملاح، المفصل، ص ص 168 - 169.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 884.

(6) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 359؛ الجابري، فكر ابن خلدون، ص 330.

مغلوبين [1].

الجـيل الـثاني: يتمثل بذلك الذي أعقب الجيل الأول بأربعين عاماً، فنشأ وتربى في أحضان السلطة والملك والرئاسة في العاصمة قلب المجتمع الحضري[2]، فتحولت حالهم من قساوة البداوة إلى ترف الحضارة وخصبها ومن الاشتراك في الملك إلى الانفراد به وتثبط الباقين عن السعي فيه، ولهذا ((.. تنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتُؤنس منهم المهانة والخضوع..)) [3]، وهذا الجيل هو جيل وسط رافق الجيل الأول ورأى فيه اعتزازه وسعيه إلى المجد واستماتته في الدفاع وحماية مكاسبه وسلطته، فأخلاق البداوة لا تزال مؤثرة فيه [4]، غير أن عصبية الأسرة الحاكمة بدأت بالضعف في هذا الجيل [5].

الجيل الثالث: يعد هذا الجيل أقرب إلى الحضر منه إلى البدو، حيث نسي حياة البداوة واعتاد حياة الترف والبذخ حتى ((.. يبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عيالاً على الدولة.. فإذا جاء المُطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت..)) [6] ﴿ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [7]. مع ذلك أكّد ابن خلدون أن هذا التحول ليس له تأثيره الكبير في أحوال العمران ما دام الأمر مقتصراً على تداول السلطة بين العصبيات الخاصة في إطار العصبية العامة الجامعة لها كعصبية بني أمية أو بني العباس.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 486.
(2) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 330.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 486.
(4) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 359؛ الجابري، فكر ابن خلدون، ص 330.
(5) الملاح، المفصل، ص 167.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص ص 486 - 487.
(7) سورة الأعراف، من الآية (34).

ولاحَظَ أيضاً أن ما ينطبق على عمر الدولة الشخصية ينطبق كذلك على كل من المجتمع والحضارة من حيث تشبههم بالكائن الحي[1]، فالحضارة تكون في العمران الحضري أعلى وأرفع درجات التقدم والرقي الذي يمكن للمجتمع أن يصلها، فهي ذروة وجود هذا المجتمع، وكذلك هي مؤشر تدهوره وانحطاطه [2] لكون: ((.. العمران كله من بداوة وحضارة له عمر محسوس، كما للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً..)) [3]، وهو بذلك يتوصل إلى استنتاج يتمثل في أن الحضارة عندما تبلغ غايتها فإنها تؤدي إلى فساد الدولة والعمران، ولا تصل إلى ذلك إلاّ في حالة طغيان الترف والبذخ على رجال السلطة والرعية فتفتر عندهم همة العمل والمنافسة للابداع، فتضعف المقاومة وتتفكك الروابط التي يقوم عليها المجتمع، فيترتب عليها تفكك عصبية الدولة [4].

مما تجدر ملاحظته أن ابن خلدون في الوقت الذي يقيم فيه ترابطاً حتمياً بين الدولة والحضارة لا يشترط لاستمرار الحضارة ونموها بقاء دولة معينة ودوامها، بل المهم وجود الحضارة داخل إطار دولة ترعاها وتحتضنها مع توفير الأمن والاستقرار في المجتمع، فالحضارة تنمو وتواصل حياتها وتستمر ولو تبدلت الدول والحكام، ولهذا نرى أنّ الحضارة تستمر آلاف السنين فيكون عمرها أطول كثيراً من عمر الدولة، وهذا ما يستدل عليه من تاريخ المجتمعات، ومع ذلك فإن ابن خلدون لا يتوقع استمرار ونمو الحضارة وتقدمها إلى ما لا نهاية، لأن: ((العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس)) [5].

(1) الملاح، المفصل، ص 169.
(2) حقيقي، الخلدونية، ص 23.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 876.
(4) الملاح، المفصل، ص 173.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 876؛ الملاح، المفصل، ص 173.

الفصل الثاني / تدوين السيرة النبوية عند ابن خلدون

اولا ـ مصادر ابن خلدون في تدوين السيرة

بعد استعراض منهجية ابن خلدون في تدوين التاريخ، لا بد لي من توضيح المنهج الذي اتبعه في تدوينه للسيرة النبوية، وتبيين هيكليتها ومقارنتها مع هيكليات السيرة النبوية عند كتّاب السيرة الأوائل، ثم وضع الملاحظات النقدية التي يُمكن استخلاصها عند عرض هذه المنهجية، واختبار مدى تنفيذه لمقولاته في المقدمة على تعامله مع السيرة.

نهل ابن خلدون شأنه شأن المؤرخين العرب والمسلمين من مصادر السيرة الرئيسية بما فيها القرآن الكريم، والسنّة النبوية الشريفة، إضافة إلى المصادر التاريخية المختلفة، وخاصة تلك التي عنيت بشكل مباشر أو غير مباشر بالسيرة النبوية ومغازي الرسول الكريم ﷺ، سأعرض فيما يأتي المصادر الأساسية التي اعتمدها ابن خلدون في كتابته للسيرة، ثم أذكر موقفه من كتّاب السيرة الأوائل باعتبارهم من المصادر الأولية في تدوينه للسيرة النبوية.

1.المصادر الأساسية في تدوين السيرة النبوية عند ابن خلدون:

في تدوين السيرة النبوية، اعتمد ابن خلدون وكما هو واضح في كتاب (**العبر**) على مصادر عديدة ومتنوعة، حاول اختيارها وفق أسس خاصة لعل من أبرزها، القرآن الكريم وتفاسيره، وكتب الحديث، وكتب السيرة المختلفة، وسأحاول إلقاء الضوء على أبرز هذه المصادر وكيفية تعامل ابن خلدون معها.

أ – القرآن الكريم وكتب التفاسير:

لا بد لمن يبتغي تدوين سيرة النبي محمد ﷺ من الرجوع إلى نصوص القرآن الكريم كأهم وأكثر المصادر ثقةً [1]، وقد عرّف ابن خلدون القرآن الكريم

---

(1) محيي الدين ديب مستو، مناهج التأليف في السيرة النبوية، دار الكلم، (دمشق: 2000 م)، ص 77.

بأنه: ((.. كلام الله المنزل على نبيه المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متواتر بين الأمة)) [1]، وأنه أي (**القرآن الكريم**)، ((أُنزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم.. وكان ينزل.. لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع)) [2].

على هذا نجد اعتماد ابن خلدون الواضح على القرآن الكريم، كمصدر مهم في دراسة السيرة النبوية، وقد تجلى ذلك بوضوح خلال تدوينه للسيرة واستشهاده المتكرر بالآيات القرآنية التي أحاطت بأحداث السيرة وحفظتها من الضياع والنسيان منذ بدء الدعوة الإسلامية ونزول الوحي بأول سورة من القرآن إلى آخر سورة فيه، لا سيّما وأن القرآن وثّق الكثير من الأحداث التاريخية التي لها علاقة وثيقة بالسيرة النبوية قبل البعثة وبعدها.

كانت اقتباسات ابن خلدون في هذا السياق كثيرة، فمنها ما يتعلق بحوادث تاريخية، سبقت الإسلام، ولها علاقة مباشرة بالسيرة النبوية، لا سيّما حادثة الفيل، وإيلاف قريش، فالأولى أرّخ بها العرب وعُرفت لديهم بـ (**عام الفيل**)، وارتبط ميلاد النبي محمد ﷺ في أغلب الروايات بهذا العام، والثانية تتعلق برحلات قبيلة قريش الشتوية والصيفية، وأحلافها التجارية، وقد وثقهما القرآن الكريم بـ (**سورة الفيـــل**) و(**سورة قريش**)، كما استشهد ابن خلدون بالعديد من الآيات القرآنية التي وصفت الكثير من أحداث السيرة، فثلث آيات القرآن الكريم نزلت على النبي ﷺ في مكة المكرمة وأوضحت سير أحداث السيرة من نزول الوحي، ووصف الهجرة النبوية إلى المدينة، ونزلت قرابة ثلثي آيات القرآن الكريم بعد الهجرة [3]، فحفظت الكثير من وقائع السيرة ومنها بعض غزوات الرسول ﷺ وما رافقها من أحداث المعارك، وما ترتب عليها من نتائج، ولعلنا نستطيع رصد ذلك في تتبع آيات سور (آل عمران، الأنفال، الأحزاب، التوبة) [4].

في القرآن الكريم، الكثير من الحوادث التي كان لا بد من الرجوع فيها إلى

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 994.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 3، ص 996.

(3) محمد صالح العلي، الدولة في عهد الرسول، مج 1، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 1988 م)، ص 8.

(4) حسين نصّار، نشأة التدوين التاريخي عند المسلمين، (د. م)، (بيروت: 1980)، ص 8.

كتب التفسير لمعرفة أسباب نزول الآيات ومناسباتها وخاصةً بعد تطور العلوم اللغوية وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، وبعد وضع الدواوين ودخول أعداد كبيرة من غير العرب في الإسلام، ظهرت الحاجة إلى ((.. تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم..)) [1]. وهنا أورد ابن خلدون صنفين من التفسير هما:

1 – **التفــسير النقلي:** وهو ما تمَّ نقله عن الصحابة والتابعين، وهو يتعلق بالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، المجموع في كتب التفسير الأولى، إلاّ أن ابن خلدون حذّر في الوقت نفسه من ((.. أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود..))، وعزا أسباب ذلك إلى اعتمادهم على روايات اليهود، ولم يستثنِ ابن خلدون حتى من أسلم منهم أيضاً، وتساهل المفسرون في ذلك وملأوا كتب التفسير بهذه المعلومات غير الدقيقة [2].

2 – **التفــسير اللســاني:** وهو ما يرجع – حسب رأي ابن خلدون – إلى ((.. اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب..)) [3].

على أية حال، فإن ابن خلدون اعتمد على كتب التفسير لتوضيح أحداث السيرة التي وردت في آيات القرآن الكريم، فهي التي تشرح وتفصل ما ورد مختصراً في القرآن عن الأقوام البائدة وأخبار العرب قبل الإسلام، وكل ما تعلق بالرسول ﷺ والإسلام والمسلمين [4]، وكان تفسير الطبري أهم كتب التفسير التي اعتمدها ابن خلدون فكان اعتماده واضحاً، لكثرة ذكره في مجلده الثاني وفيما يخص موضوع السيرة النبوية خاصة، عدا الأماكن التي اعتمد فيها عليه دون أن يشير إليه.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 997.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 997.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 3، 998.

(4) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 1، دار العلم للملايين، (بيروت: 1968 م)، ص ص 42، و67.

ب – كتب الحديث:

لم يغفل ابن خلدون عن توظيف ما توفر لديه من كتب الحديث في كتابة السيرة، لما وفرته هذه الكتب من أخبار عن الرسول ﷺ وأقواله، وما حوته من معلومات قيّمة عن سيرته ﷺ،[1] فقد عنى ((.. الحفاظ بمعرفة طرق الأحاديث وأسانيدها المختلفة.. وربما يقع إسناد الحديث من طرق متعددة عن رواة مختلفين.. وقد يقع الحديث أيضاً في أبواب متعددة باختلاف المعاني التي اشتمل عليها " [2]، والملاحظ أن هذه الكتب دوّنت الأحاديث حسب موضوعاتها الفقهية، أو حسب مسانيد الرواة من الصحابة، ويعدّ كتاب (**الموطأ**) للإمام مالك (ت 179هـ - 795م) أقدم كتب الحديث، ذكر فيه الأحاديث التي اختصت بسيرة الرسول ﷺ وأوصافه وأسمائه وجهاده ﷺ [3]. أما ابن خلدون فقال عنه: ((.. وكتب مالك – رحمه الله – كتاب الموطأ.. أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه، ورتّبه على أبواب الفقه..)) [4].

أما كتب الصحاح، فقد امتازت هي الأخرى بالثقة، فأحاديثها أوثق رواةً من ناحية سندهم ومتونها أكثر دقة [5]، فمنها كتاب (**البخاري**) الذي قال عنه ابن خلدون: ((.. خرّج أحاديث السنة على أبوابها في مسنده الصحيح..))، وكثيراً ما أشار إليه ابن خلدون أثناء كتابته للسيرة بعبارة ((**وفي الصحيح**))، كما تحدث ابن خلدون عن (**صحيح مسلم**) بقوله: ((جاء مسلم فألّف مسنده الصحيح، حذا فيه حذو البخاري في نقل المجمع على صحته وحذف المتكرر منها..)) [6].

هذا وقد شكّلت كتب الحديث المصدر الثاني بعد القرآن الكريم للتشريع

---

(1) مستو، مناهج التأليف، ص ص 80 - 81.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1004.

(3) السيرة النبوية، ((**أهمية السيرة النبوية في فهم الإسلام**))، موقع اسلام بيديا، على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت) .www. Islampedia. com

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1004.

(5) أكرم ضياء العمري، ((**أهم مصادر السيرة النبوية**))، موقع اسلام ويب، على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت) .www. Islam web. net

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1005.

الإسلامي، وأساساً إرتكزت عليه فيما بعد مؤلفات السيرة والمغازي [1].

ج – كتب الأخباريين:

لـم يدوّن العرب، قبل الإسلام تراثهم وأنسابهم، وإنما حفظوا أحداثهم التاريخية وأيامهم عن طريق مجموعة من نقلة الأخبار عرفوا بـ (**الأخـــباريين**)، وبظهور الإسلام ارتبطت الأخبار به ويسّرت لخدمته خاصةً أخبار الرسول ﷺ، ومع ذلك بقي للأخباري وللخبر شأنه الذي يميزه عن المحدثين والحديث النبوي الشريف[2].

وكان الأخباريون أقل مرتبةً من المحدثين، لِما عُرف عنهم من التساهل في ذكر أخبارهم، وقال عنهم ابن خلدون أنهم دوّنوا: ((.. في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا..)) [3]، وهذا ما أهّلها - وكما يبدو - لأن تكون مادة مهمة لابن خلدون استعان بها في تدوينه للسيرة النبوية على الرغم من تحذيره من استخدام هذه الكتب خوفاً من اختلاط أخبارها بالاسرائيليات، خاصةً وان أخبارها ليست فيها أحكام شرعية [4]، وإنما هي أخبار عن وقائع وأحداث بعيدة عن أمور الشرع والدين، فركّز اعتماده عليها في المدة التي ارتبطت بأخبار العرب قبل الإسلام أكثر من اعتماده عليها في توثيق أخبار الرسول ﷺ، ومما لوحظ عليه، كثرة اعتماده وإشارته إلى ابن الكلبي فقد أشار إليه بقوله: ((.. قال ابن الكلبي..))، أو ((.. قال هشام بن محمد..)) [5].

د – كتب السيرة الأولى:

بعد توسع الدولة الإسلامية بالفتوحات، وبُعد الزمن بين مصدر الحدث

---

(1) السيد عبد العزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، مؤسسة شباب الجامعة، (الأسكندرية: 1981 م)، ص 53.

(2) سالم أحمد محل، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، كتاب الأمة، العدد، (60)، السنة (17)، (قطر: 1997 م)، ص ص 86 - 87.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 3، ص ص 997 - 998.

(5) **هشام بن محمد الكلبي (ت 206 هـــ - 822 م):** اشتهر بكتابه (جمهرة النسب).

ووقت وقوعه ووفاة الصحابة والحفظة من رواة السيرة، واتفاق المسلمين على القراءة بقرآن واحد في كل بلاد الإسلام، ظهرت الحاجة إلى تدوين كل ما ورد عن الرسول ﷺ من أقوال وأفعال..[1]، وأهم من مثّل هذه الطريقة، ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، الذين اعتبرت كتبهم في السيرة حجر الأساس الذي بُنيت عليه فيما بعد كل كتب السيرة وأخبارها، فما من سيرة للنبي محمد ﷺ كتبت إلاّ وكاتبها يستمد معلوماته من كتب السيرة الأولى معتمداً عليها في جمع مادته، ومنهم ابن خلدون.

لعل خير دليل على ذلك كثرة الاستشهادات والإشارات الواردة في كتاباته، لا سيّما ما يخص السيرة النبوية، غير أن الملاحظ عليه أن ابن خلدون أكثر من الاستشهاد بابن إسحاق حتى بلغت إشاراته إليه ما يربو على الأربعين مرة، في حين كان اعتماده على الواقدي أقلّ من ذلك بكثير، أما ابن سعد فلم يُشر إليه في موضوع السيرة، ولعله اعتمد عليه دون ذكره، فكثير من الأخبار التي أوردها ابن خلدون في موضوع السيرة النبوية فيها أوجه شبه بأخبار هذه الكتب دون أن يذكر مصدر معلوماته[2].

هـ - كتب المؤرخين المسلمين:

أفرد المؤرخون المسلمون جزءاً مهماً من مؤلفاتهم للحديث عن السيرة النبوية، وقد عدّت كتاباتهم اللبنة الأولى في تاريخ الإسلام، وكان لتدوين الحديث أثره الواضح في التدوين التاريخي، بالاستناد إلى الرواية الشفوية، وسار المؤرخون الموسوعيون في تتبع الأخبار منذ بدء الخليقة وحتى عصر المؤلف مروراً بالسيرة النبوية، التي خصصوا لها فصلاً أو أكثر في كتبهم، متتبعين مراحل حياة النبي محمد ﷺ، وحوادث السيرة النبوية، على أساس التاريخ الزمني (**الحولي**)، لهذا أصبحت كتبهم مصدراً مهماً لا غنى عنه في كتابة السيرة، وابن خلدون ممن أفادوا منها في

---

(1) سالم محمد الحميدة، سيرة النبي محمد ﷺ الفترة المكية، دار الشؤون الثقافية، (بغداد: 2001 م)، ص 15.

(2) للتفاصيل، ينظر: عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، مج 2، دار الكتاب اللبناني، (بيروت: 1966 م)، ص ص372، 684، 697، 772، 788، 793 وغيرها.

كتابة السيرة، فاعتمد على مؤلفات الطبري، والمسعودي، وابن الأثير، وغيرهم، وسواء أشار إلى إليهم من خلال عبارة ((وقال الطبري))، أو ((وقال المسعودي))[1]، أو أنه لم يُشر إليهم مثل ابن الأثير الذي اتضح أنه اعتمد عليه كثيراً وذلك من خلال مقارنتنا بين نصوصهما للحادثة الواحدة[2].

أما اعتماد ابن خلدون على الطبري، حسبما ذكره هو في مجلده الثاني فكان كثيراً، إذ بلغ مئة مرة من بداية المجلد في حديثه عن أنساب العالم ومنهم العرب وأنسابهم ونسب قريش والرسول ﷺ إلى نهاية موضوع تسليم الحسن رضي الله عنه الأمر لمعاوية[3].

و – كتب الأنساب وتراجم الرجال:

لا غنى لمن يكتب عن السيرة النبوية من الرجوع إلى كتب الأنساب التي حفظت معلومات مهمة عن قبائل العرب وأنسابها، ورجالاتها مع أبرز أعمالهم، في إطار اعتزاز وتفاخر العرب بذلك.

وقد أبدى ابن خلدون اهتمامه بكتب الأنساب هذه، وظهر ذلك جلياً في المجلد الثاني من كتابه (**العبــر**) والذي خصصه لذكر العرب وأجيالهم وأنسابهم من بدء الخليقة إلى عهده[4]، مشيراً إلى عدد من النسّابة الذين اعتمد عليهم ومنهم: (هشام بن محمد الكلبي) الذي اهتم بإيراد أنساب العرب جميعاً ومنهم صحابة رسول الله ﷺ، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني، وابن حزم، إضافةً إلى إشارته إلى كتب المؤرخين بما اعتمدوا عليه من كتب الأنساب[5]. وهكذا أورد ابن خلدون نسب قريش والأوس والخزرج، وذكر الصحابة بأنسابهم، هذا ما سنذكره في منهجيته في كتابة السيرة النبوية.

---

(1) انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 101، 601، 697، 727، 744، وغيرها.

(2) على سبيل المثال: قارن بين ما ذكره ابن خلدون وابن الأثير. عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء القاضي، مج 1، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2006 م)، ص ص 545، 570؛ ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 697، 706 وغيرها.

(3) ينظر: ابن خلدون، التاريخ، مج 2، ص ص 601، 727، 839 وغيرها.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 3، 5، 6، 33، 34، 39 وغيرها.

(5) ينظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، مج 2، ص ص 71، 615، 616، 668، 682.

يتضح لنا مما سبق، تنوع وتعدد المصادر التي اعتمدها ابن خلدون في كتابته للسيرة النبوية، شأنه شأن المؤرخين السابقين أو المعاصرين له، فلم يبخل بتوظيف كل ما طالته يده من المصادر خدمةً لقلمه في تدوينه للسيرة النبوية.

2ـ موقفه من كتّاب السيرة الأوائل:

وقف ابن خلدون موقف إجلال وإكبار أمام مدونات الكتّاب الروّاد الأوائل للسيرة النبوية، وعلى رأسهم ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، كما أثنى عليهم وثمّن جهودهم الكبيرة التي بذلوها، وهم يأخذون على عاتقهم جمع وتدوين أخبار سيرة النبي محمد ﷺ من شفاه الرواة، أو ممن سبقهم في تدوين الحديث النبوي الشريف، باعتبار أن سيرة الرسول ﷺ هدايةً للناس ونبراس لمن يروم الاقتداء به.

ولم يغفل ابن خلدون أيضاً الإشادة بما اتصفت به كتابات هؤلاء الرواد من صفات الأمانة والصدق في التدوين [1]، والتزامهم بذكر أسانيد الروايات لتأكيد صحتها [2]، فأغلب من دوّنوا السيرة كانوا من أبناء الصحابة والتابعين وأبنائهم، ولم يفصلهم عن أخبار السيرة زمن طويل، فهؤلاء تعلموا السيرة ودوّنوها وتناقلوها، كما تعلموا آيات القرآن، قال علي بن الحسين ﷺ ((كنّا نتعلم مغازي رسول الله ﷺ، كما نتعلم السورة من القرآن)) [3]، فغدوا بذلك رواة ثقاة قبلت رواياتهم من قبل الجميع، فأصبحوا مثلاً يُحتذى به وسار من تبعهم على خطاهم في التأليف والتصنيف، عبّر ابن خلدون عن رأيه فيهم بقوله: ((.. والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، استفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، مثل ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي... وهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير... إلاّ أن الكافة اختصتهم بقبول أخبارهم، واقتفاء آثارهم..)) [4].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص ص 412 - 413.

(3) أبو بكر علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، (الرياض: 1403 هـ)، ج 8، ق 2، ص 252.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.

لم يقدح ابن خلدون من خلال كتاباته في جهود هؤلاء الرواد ولم يحط من قدرهم، وكثيراً ما كال لهم المديح، إلاّ أن ذلك لم يمنعه في الوقت ذاته من إخضاع روايات بعضهم للنقد التاريخي، فشخّص بذلك مجموعة من المآخذ العلمية على كتاباتهم، دون القدح في صدقية الكثير من المعلومات الواردة في مؤلفاتهم، وتحدد السبب من وجهة نظره، في اعتماد هؤلاء على نقد الأسانيد فقط، الذي عدّه ابن خلدون نقداً غير مكتمل يحتاج إلى نقد المتن أيضاً لكي تكتمل عملية التدوين العلمية الصحيحة، فنجده يعلق على ذلك بقوله: ((.. إن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات، ومشهور بين الحفظة الثقاة، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم..)) [1].

ومن الأسباب الأخرى التي شخّصها ابن خلدون وحددها، الاعتماد المفرط على نقل النصوص والروايات على علاتها وكيفما اتفق دون العودة إلى مصادرها، أو اعتماد القياس بنظائرها من الأحداث ودون إحكام العقل في كتابتها أو إمعان النظر والعقل في الأخبار والروايات التي دوّنوها، أي إيجاد التفسيرات المنطقية التي يتقبلها العقل، ولا تتعارض مع الواقع والطبيعة الإنسانية، وساق ابن خلدون شواهد تاريخية للمغالط التي وقع فيها المؤرخون الأوائل لاعتمادهم على مجرد النقل دون تمحيص ونقد وما تبع ذلك من آثار سلبية على الأخبار التي نقلوها، وعن ذلك يقول ابن خلدون: ((.. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار..)) [2].

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 352.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 362.

كما تحاشى ابن خلدون أثناء كتابته لموضوع السيرة النبوية ذكر بعض الروايات التي وجدها مخالفة للواقع أو لسير الأحداث، وربّما فضّل عدم التطرق إليها لعدم قناعته بما ورد عنها، في حين ذكر روايات وأخباراً أخرى وردت في كتب السيرة موجهاً إليها سهام نقده مع إيراده بعض التفسيرات المخالفة لمن سبقه، وهذا ما سأتطرق إليه لاحقاً.

ثانيا: هيكلية السيرة النبوية ومضمونها عند ابن خلدون

كان لابن خلدون طابعه الخاص في الكتابة التاريخية، ولا سيّما ما يتصل بالمنهج والهيكلية التي اتبعها في كتابة التاريخ عامةً، والسيرة النبوية خاصةً، وذلك تطلب الوقوف عندها ومقارنتها مع غيرها من هيكليات السير السابقة عليها،لا سيّما ما وصل إلينا من كتابات الروّاد الأوائل كابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، ولإيضاح الصورة لا بد لي من التمهيد لذلك بتوضيح السياق العام الذي عالج فيه ابن خلدون السيرة النبوية.

فابن خلدون لم يُؤلف كتاباً خاصاً في السيرة النبوية، وإنما عالج موضوع السيرة في المجلد الثاني من كتاب (**العبـــر**)، وتوزع هـذا الموضوع ما بين القسم الثالث والرابع منه في أكثر من مئة وخمسين صفحة، مع أنه أورد الكثير من أحداث السيرة النبوية في موضوعات أخرى موزعة في القسمين الأول والثاني من الكتاب، وسأبين ذلك لاحقاً في ملاحظاتي النقدية على منهجيته في كتابة السيرة في المبحث الرابع من هذا الفصل.

أورد ابن خلدون أخبار السيرة النبوية بعد أن ذكر عدة محاور منها:

1 - أنساب العرب عامةً ومنهم نسب النبي محمد ﷺ.

2 - أخبار المدينة المنورة وسكانها، وأخبار الأوس والخزرج وأنسابهم.

3 - أخبار مكة المكرمة، وأخبار قريش وأنسابها.

4 - أخبار الجزيرة العربية قبل الإسلام.

5 - أخبار المولد الكريم للنبي محمد ﷺ وبدء الوحي، وأخبار سيرة الرسول ﷺ من المولد إلى الوفاة.

هكذا وردت محاور هيكلية السيرة النبوية عند ابن خلدون والتي شغلت حيّزاً كبيراً في كتاباته، ولتحقيق الفائدة اعتمدت في تنظيم محاور هيكلية السيرة حسبما اعتمدت عند العديد من مؤرخي السيرة، وكما يأتي:

1 - أخبار الجزيرة العربية قبل الإسلام.

2 - أخبار قريش.

3 - أخبار الأوس والخزرج.

4 - أخبار السيرة النبوية:

أ - ولادة الرسول ﷺ وحياته قبل البعثة.

ب - البعثة النبوية وبدء الوحي، سرية الدعوة وعلنيتها.

ج - هجرة الحبشة، وأخبار الرسول ﷺ والمسلمين في مكة.

د - الهجرة وبدء المرحلة المدنية.

هـ - غزوات وبعوث الرسول ﷺ وأخباره إلى فتح مكة.

و - فتح مكة، وذكر أخبار بعض الغزوات، أخبار الوفود، وحجة الوداع.

ز - ذكر مرض الرسول ﷺ، وظهور مُدعي النبوة ووفاة الرسول ﷺ، وخبر اجتماع سقيفة بني ساعدة.

وينبغي الإشارة، إلى أنني لغرض توثيق المعلومات التي أوردها ابن خلدون، ارتأيت أن أدعمهما بما ورد من أخبار السيرة، في المصادر السابقة له، مراعيةً في الوقت ذاته أوجه التشابه في الخبر، واحتمال اقتباس ابن خلدون من هذه المصادر وخاصةً عند تجاهله الإشارة إلى مصدر معلوماته في معرض عرضه للوقائع المتعلقة بالسيرة النبوية، مع ملاحظة كثرة اعتماده على كتب السيرة الأولى، والمغازي، وكتب المؤرخين في تدوينه للسيرة النبوية.

1 - هيكلية السيرة النبوية عند ابن خلدون:

وفيما يأتي عرض لمحاور هيكلية السيرة النبوية، وما أورد ابن خلدون من معلومات عنها:

- أخبار الجزيرة العربية قبل الإسلام:

قبل حديث ابن خلدون عن السيرة النبوية، التي أفرد لها حيّزاً واسعاً في تاريخه، حاول أن يمهد لها بوصف الوضع السياسي العام في الجزيرة العربية وأبرز القوى الفاعلة في المنطقة، فبدأ حديثه بذكر القوى العربية المختلفة، وخصّ منها

آل المنذر في الحيرة، وآل جفنة في الشام، وملوك كندة بن حِجر على مُضر والحجاز.

ثمَّ تحدث عن مكة المكرمة وسيطرة قريش فيها، وانتشار بقية القبائل في مناطق الجزيرة العربية[1]، أما عن ديانتها فذكر أن أغلبها قبائل ملحدة تعبد الأوثان والحجارة، حيث قال: ((كانت قبائل مضر.. وسائر العرب أهل بغي وإلحاد، وقطع للأرحام.. وإعراض عن ذكر الله، فكانت عبادتهم الأوثان والحجارة)) [2].

وتطرق أيضاً، إلى ما أصاب العرب من عز ومنعَة قبل البعثة النبوية المباركة حين هزم العرب من بني شيبان، وسائر بكر بن وائل، وعبس بن غطفان الفرس، فقال في ذلك: ((.. فأوقعوا بهم الوقعة المشهورة بذي قار، والتحمت عساكر الفرس، وأخبر بها رسول الله ﷺ بالمدينة بيومها، وقال: ((**اليوم انتصفت العرب من العجـــم وبي نـــصروا**))..)) [3]. وخلال ذلك أورد ابن خلدون تفاصيل عن طبيعة أخلاق العرب مقارنةً مع أخلاق الفرس، ولتعزيز آرائه أورد العديد من الشواهد التاريخية، فمنها ما كتبه عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي عبيدة بن المثنى حينما وجهه إلى حرب فارس إذ قال: ((.. إنك تقدم على أرض المكر والخديعة...)) وغيرها من الاستدلالات التي تؤكد القيم النبيلة للعرب مقارنةً مع الفرس [4].

استرسل ابن خلدون أيضاً في هذا القسم في الحديث عن تسابق العرب نحو المجد والشرف وصولاً إلى حلف الفضول، حين اجتمع بنو هاشم وبنو المطلب وبنو أسد

وبنو عبد العزى وبنو زهرة وبنو تميم.. فتعاقدوا وتعاهدوا على نصرة

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 704؛ أحمد ابراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول، ط 2، دار الفكر، (القاهرة: 1967)، ص 24.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 704.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 705؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 374؛ محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل، مج 2، ط 5، دار المعارف، (القاهرة: 1986 م)، ص 193.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 706؛ أحمد بن اسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مج 2، تعليق: خليل المنصور، ط 2، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2002)، ص ص 98 - 99.

المظلوم، ولتدعيم رأيه هذا أورد حديثاً عن النبي محمد ﷺ **فقال:** ((**وفي الصحيح عـــن طلحة أن الرسول ﷺ قال لقد شهدت في دار عبد الملك بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حُمْرَ النَعَم ولو دُعيتُ به في الإسلام لأجبت..**)) [1].

ثـم انتقل ابـن خلـدون إلـى ذكـر الأحـناف، وتحـدث عـن الأربعـة [2]، الـذين التمسوا ديـن الحنفية، ديـن ابراهيم ﷺ ومـا آل إليه أمرهـم قبل الإسلام [3]، ثـم أورد حـديث الكهـان عـن النبوة، وأنهـا كائنة في العرب وأن ملكهم سيظهر، وحـديث أهـل الكتاب مـن الـيهود والنـصارى بمـا فـي الـتوراة والإنجـيل مـن بعـث النبـي محمـد ﷺ وأمته.

وبعـدها تحـدث ابـن خلـدون عن أبرهة وغزوه مكة وظهور كرامة الله بقريش ومكة في أصـحاب الفيل [4]، ثـم انـتقل إلـى الحـديث عـن تبشير سيف بـن ذي يـزن لعبد المطلب جد الرسول ﷺ، حين وفد عليه يهنيه باسترجاع مُلك اليمن من أيدي الحبشة،فبشره بظهور نبي من العرب وأنه من ولده [5].

ويذكـر ابن خلدون هنا كيف تحرك الكثير من رؤساء العرب وزعمائهم نحو الـرهبان والأحـبار من أهـل الكتاب يسألونهم عـن أمر النبوة، لعل الأمر يكون فيهم، ثـم نـراه ينهي حديثه ذلك بقوله: ((.. ثـمَّ رجمـت الشياطين عن استماع خبر السماء من أمره، وأصغى الكون لاستماع أنبائه..)) [6].

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 706 - 708؛ عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، ج 1، (دار الجيل)، (بيروت: 1975)، ص 122 وما بعدها؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ط 2.

(2) وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، وعثمان بن الحويرث بن أسد، وزيد بن عمرو بن نفيل من بني عدي بن كعب، وعبد الله بن جحش من بني أسد بن خزيمة.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 707؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص ص 204 - 211.

(4) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص 708؛ محمد بن اسحاق، المغازي والسير، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث، (الرباط: 1976 م)، ص 38؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 1، ص 130.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 708؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 9.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 709.

- أخبار قريــش:

قبل أن يبدأ ابن خلدون بتدوين السيرة اتجه نحو تفصيل الحديث عن قبيلة النبي محمد ﷺ قبيلة قريش، وافتتح حديثه بذكر سبب هذه التسمية التي أرجعها إلى جدهم النضر، فقال: ((.. قريش هم ولد النضر بن كنانة بن فهر بن مالك بن النضر، والنضر هو الذي يُسمى قريشاً، قيل للتقرش وهو التجارة، وقيل تصغير قِرْشٍ وهو الحوت المفترس... وأما الذي اسمه قريش فهو النضر فَوَلَدَ فهر غالب والحارث ومحارب)) [1].

بعد ذلك، تحدث ابن خلدون عن ابناء النضر، ابتداءاً من فهر بن مالك الجد الأعلى لقريش، ثم تطرق بعد ذلك إلى الحديث عن غالب بن فهر، ثم لؤي بن غالب الذي قال عنه ابن خلدون: ((هو في عمود النسب الكريم، فولد كعباً وعامراً وبطوناً أخرى، يختلف في نسبها إلى لؤي.. وهم من قريش الظواهر - أي يسكنون خارج مكة -...)) [2].

تحدث عن كعب بن لؤي فقال: ((... وهو في عمود النسب الكريم وولده مُرّة وهُصيص وعُدي وهم قريش البطائح - أي داخل مكة -...))، ثم تحدث عن مُرة وابنه كلاب الذي ((.. ولد له قصي وزهرة، فبنو زُهرة بن كلاب منهم آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زُهرة أم النبي محمد ﷺ...)) [3].

استرسل ابن خلدون في تفصيل سلسلة نسب الرسول الكريم محمد ﷺ، فقال: ((قصي بن كلاب.. ولد له عبد مناف وعبد الدار وعبد العزى، وكان لهذا النسب صلة قُربى مع زوجته أم المؤمنين خديجة بنت خويلد بن أسد بن

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 669؛ أحمد أبو العباس القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: ابراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، (بيروت: 1980 م)، ص 397.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 670 - 671؛ هشام بن محمد الكلبي، جمهرة النسب، رواه ابو سعيد السكري، عن ابن حبيب، عنه، ج 1، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (د. مطبعة)، (د. م، د. ت)، ص ص 80 - 81.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 674؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص 86.

عبد العزى)) [1]. أما عبد مناف، وكما قال ابن خلدون فـ ((هو صاحب الشوكة في قريش وسنام الشرف، فولد له عبد شمس وهاشم والمطلب ونوفل.. وكان بنو هاشم وبنو عبد شمس متقاسمين رياسة بني عبد مناف، والبقية أحلاف لهم، فبنو المطلب أحلاف لبني هاشم، وبنو نوفل أحلاف لبني عبد شمس..)) [2].

توسع ابن خلدون في كتابة تفاصيل النسب الشريف، بذكر التفرعات وأشهر الشخصيات التي تتصل بالنسب، فنجده يفصّل الحديث عن بني هاشم بن عبد مناف، ثم ولده عبد المطلب الذي خصّه بالحديث، وذكر أنّ له من الأبناء عشرة [3].

بعد ذلك ذكر ابن خلدون تفاصيل عن أخبار قريش وسائر مضر، وما كانت عليه حالهم قبل الإسلام، فتحدث عن القحط الذي أصاب اليمن وهجرة قبائل (جرهم وقطورا) إلى مكة المكرمة ولقائهم نبي الله إسماعيل ﷺ وأمه هاجر عند زمزم وأنه نشأ بينهم وتزوج منهم، وأن الله بعثه إليهم، وبعد وفاته كان يقوم بأمر البيت أبناؤه، ثمَّ انتقلت إلى بني جرهم حتى كان تفرق سبأ ونزول قبيلة خزاعة مكة وملكوا البيت [4]، واستمرت خزاعة مسيطرة في مكة.. حتى وصلت ولاية البيت إلى حُلَيْلِ بن حَبَشِيَّة بن سلول بن كعب، والذي خطب قصي ابنته حُبى فأنكحه إياها فولدت له عبد الدار وعبد مناف وعبد العُزى وعبد قصي.

وبعد هلاك حُلَيْلٍ استطاع قصي أن ينفرد بولاية البيت، وبعد قصي قام أبناؤه بالأمر بعده، إلى أن قام بأمر بني عبد مناف هاشم لمكانته وغناه بمكة، وتقلب أخوه عبد شمس بالتجارة إلى الشام [5]، وبعد وفاة هاشم في غزة تولى الأمر بعده أخوه المطلب، وكان ذا شرف وفضل، وكان هاشم قد خلّف ابناً له في يثرب من زوجته من بني عدي، وبعد وفاة هاشم خرج إليه أخوه المطلب وقدم به مكة، وبعد

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص ص 676 - 678؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص ص86 - 91.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 678؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص 91.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 681؛ ابن الكلبي، جمهرة النسب، ص 101.

(4) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص ص 685 - 687؛ محمد أبو الوليد الأزرقي، أخبار مكة، تحقيق: رشدي صالح، (مكة المكرمة: 1352 هـ)، ج 1، ص ص 49 - 58.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 693 - 696؛ الأزرقي، أخبار مكة، ج 1، ص 54.

وفاة المطلب بردمان في اليمن، قام بأمر بني هاشم بعده عبد المطلب بن هاشم [1].

وذكر ابن خلدون أن عبد المطلب أقام الرفادة *، والسقاية ** للحجاج على أحسن ما كان قومه يقيمونه بمكة من قبله.

ثمَّ بدأ ابن خلدون الحديث عن عبد المطلب جد الرسول ﷺ ووفادته على ملوك اليمن من حمير والحبشة، وأعماله في حفر بئر زمزم واعتراض قريش على ذلك، ولم يكن له من الولد يومئذٍ غير واحد، فنذر لئن وُلِدَ له عشرة من الولد، لينحرن أحدهم قرباناً لله عند الكعبة، ولمّا أراد عبد المطلب أن يفي بنذره وضرب القداح على أولاده وقع نذره على عبد الله، ثم منعه قومه من تنفيذ نذره، وانتهى الأمر بذبح مائة ناقة فداءاً له، وهنا يورد ابن خلدون حديثاً للنبي محمد ﷺ قال فيه: ((**أنا ابن الذبيحين – يعني عبد الله أباه، واسماعيل بن ابراهيم جده** –)) اللذين قربا للذبح ثم فديا بذبح الأنعام [2].

بعد ذلك تحدث ابن خلدون عن زواج عبد الله والد النبي محمد ﷺ بأمه آمنة بنت وهب، وقال في ذلك: ((... زوّج عبد المطلب ابنه عبد الله، بآمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زُهرة فدخل بها وحملت برسول الله ﷺ، وبعثه عبد المطلب يمتار له تمراً فمات هنالك، فلما أبطأ عليهم خبره بعث في أثره...)).

ويستشهد ابن خلدون بنص من الطبري عن الواقدي فيقول: ((.. الصحيح أنه أقبل من الشام في حي لقريش، فنزل بالمدينة ومرض بها ومات..)) [3].

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص 696؛ محمد بن سعد، الطبقات الكبير، تصحيح: يوسف هورفتس، دار راصد، (بيروت: 1960 م)، ج 1، ق 1، ص 49.

* **الرفـــادة:** خرج كانت قريش تخرجه من أموالها كل عام تدفعه إلى من تكون له الرفادة ليصار به طعامٌ للحجاج أيام منى وبمكة. ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 41؛ الشريف، مكة والمدينة، ص 118.

** **السقايـــة:** هي توفير الماء اللازم لشرب الحجاج في موسم الحج، عن طريق وضع الماء في أحواض صنعت من الجلود تُوضع في فناء الكعبة، ويسقى منها الحجاج. ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 41؛ الشريف، مكة والمدينة، ص 116.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 696 - 697؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 49 - 50.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 697؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص ص 58 - 62.

- أخبار الأوس والخزرج:

بدأ ابن خلدون كلامه عن الأوس والخزرج بحديثه عن إنهيار سد مأرب * في اليمن والآثار السلبية التي ترتبت عليه، ولا سيّما هجرة القبائل ومنها قبائل الأزد الذين سكنوا يثرب (1)، وقد ذكر أن الأوس والخزرج هما ابنا حارثة بن ثعلبة الأزدي وأمهما قيلة بنت الأرقم بن عمرو بن جفنة (2). أقام الأوس والخزرج مدة طويلة في المدينة حتى تمكنوا من السيطرة عليها بعد أن ((.. أثروا وامتنعوا في جانبهم وكثر نسلهم وشعوبهم...)) (3)، ويسترسل ابن خلدون في ذكر تفاصيل الحوادث التي وقعت بين الأوس والخزرج وزعمائهم وبين اليهود في يثرب.

بعدها تناول ابن خلدون سرد أخبار بطون الأوس والخزرج وزعمائها والأماكن التي تسكن فيها، فقد سكنت الأوس منطقة العوالي بجوار بني قريظة وبني النضير من يهود المدينة، أما بطونها فهي بنو عوف بن مالك، وبنو عمرو بن مالك، وبنو جشم بن مالك، وبنو مرّة بن مالك (4)، وذكر بطون الخزرج وهي كل من كعب، وعمرو، وعوف، وجشم، والحارث، ثم بدأ بذكر تفرعات هذه البطون والأماكن التي سكنوا فيها (5)، فكان بهذا التوسع والكثرة للأوس والخزرج وغلبهم اليهود، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((كان الاعتزاز والمنعة تعرف لهم في ذلك، ويدخل في حلفهم من جاورهم من قبائل مُضر، وكانت بينهم في الحيين فتن

* **مأرب:** أرض سبأ التي عُنيت بقوله ﷻ: (**بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ**) [سبأ: 15]، عن ابن عباس، أنها كانت أخصب البلاد وأطيبها. محمد بن الحسن بن زبالة، أخبار المدينة، جمع وتوثيق: صلاح عبد العزيز زين سلامة، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، (المدينة المنورة: 1424 هـ)، ص 170.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 595؛ ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 16 0

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 596؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ص 312، 351.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 598؛ أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، الأغاني، مؤسسة عز الدين، (بيروت: د. ت)، ج 19، ص 96.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 598؛ خليل ابراهيم السامرائي، المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عصر النبوة، (الموصل: 1984 م)، ص ص 20 - 22.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 599؛ السامرائي، المظاهر الحضارية، ص ص 22 - 24.

وحروب، ويستصرخ كلٌّ بمن دخل في حلفه من العرب ويهود..)) [1].

وكانت آخر الحروب بينهما، حرب بُعاث، وعنها يقول ابن خلدون: ((..من أشهر الوقائع التي كانت بينهم يوم بُعاث *، قبل المبعث..)) [2]، وقتل فيها زعيم الخزرج عمرو بن النعمان، وبانتهاء هذه الحرب، ومجيء الإسلام بعدها انتهى ما كان بينهم من قتال، كما عبّر عن ذلك ابن خلدون: ((وكان آخر الأيام بينهم وصبحهم الإسلام، وقد سئموا الحرب وكرهوا الفتنة، فأجمعوا على أن يتوجوا عبد الله بن أبي ابن سلول، ثم اجتمع أهل العقبة منهم بالنبي ﷺ بمكة ودعاهم إلى نصرة الإسلام، فجاؤوا إلى قومهم بالخبر.. وأجابوا واجتمعوا على نصرته، ورئيس الخزرج سعد بن عبادة والأوس سعد بن معاذ)) [3]، وأورد هنا ابن خلدون عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: ((كان يوم بُعاث يوماً قدمه الله لرسوله)) [4].

ثم يتطرق ابن خلدون إلى ذكر العلاقات التي نشأت بين الأوس والخزرج ورسول الله ﷺ حتى هجرته إلى المدينة المنورة وبعدها ومواقفهم المؤيدة للإسلام وللنبي محمد ﷺ إلى وفاته، ثم يذكر خبر اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة بن مالك وما دار فيها، ثم مبايعة أبي بكر الصديق ﷺ خليفةً للمسلمين وخروج سعد بن عبادة ببني الخزرج إلى الشام، وهذا ما سنورده في هيكلية السيرة عند ابن خلدون.

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 601؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 417 - 420.

* **بُعــاث:** موضع من نواحي المدينة كانت به وقائع بين الأوس والخزرج في الجاهلية. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 535. **وبُعاث:** اسم حصن للأوس. ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 117.

(2) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص 601؛ نور الدين علي بن عبد الله السمهودي، وفاء الوفا في أخبار دار المصطفى، (القاهرة: 1955 م)، ج 1، ص ص 152 - 155؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، ص ص 417 - 420.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 601 - 602؛ السمهودي، وفاء الوفا، ج 1، ص ص 166 - 270.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 602؛ محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، معجم جغرافي، ط 2، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، (لبنان: 1984 م)، ص 109.

واستمر ابن خلدون بذكر أبناء الأوس والخزرج ودورهم في شد عضد الدولة الإسلامية حتى ينتهي بذكر افتراق قبائل المهاجرين والأنصار وانتشارهم في بقاع الدولة الاسلامية، حيث يقول: ((.. حاميةً ومرابطين فافترق الحيُّ أجمع من ابناء قيلة وافترقت وأقفرت منهم يثرب..)) [1].

- أخبار السيرة النبوية:

رأينا فيما تقدم كيف فصّل ابن خلدون الحديث عن أوضاع الجزيرة العربية، وأوضاع مكة، ونسب قريش، ودعمهما بالحديث عن الأوس والخزرج، وأوضاع المدينة، مُهَيّأً الأجواء للحديث عن السيرة النبوية، معتمداً في الوقت ذاته، النسق التاريخي المعروف في تسلسل الأحداث التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية، والتي ابتدأها بالحديث عن:

أ – ولادة النبي محمد ﷺ وحياته قبل البعثة:

بدأ ابن خلدون حديثه عن ولادة النبي محمد ﷺ ونشأته، فبوّب هذا الموضوع تحت عنوان (**المولد الكريم وبدء الوحي**)، وذكر أن ولادته ﷺ كانت في عام الفيل [2]، وأنَّ جده عبد المطلب بن هاشم قد كفله، والتمس له المرضعات، ثم تحدث عن حادثة شق الملكين بطن الرسول ﷺ واستخرجا (**العلقة السوداء**) من قلبه وذلك في ((.. الرابعة من مولده..)) [3]، ثم تطرق ابن خلدون إلى زيارة النبي محمد ﷺ ليثرب مع أمه آمنة بنت وهب، وأنها توفيت في هذه الزيارة، بعدها تحدث عن وفاة جده عبد المطلب وانتقال الرسول ﷺ إلى كفالة

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص ص 602 - 614؛ محمد بن محمود بن الحسن بن النجار، الدرة الثمينة في أخبار المدينة، تحقيق: صلاح الدين عباس بن شكر، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، (المدينة المنورة: 1427 هـ)، ص 80 - 91.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 710؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 25؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 5.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج2، ص 711؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 27 - 28؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 70.

عمه أبي طالب [1].

وتناول بعدها الحديث عن عصمة النبي محمد ﷺ من أحوال الجاهلية، منها أنه كلما حضر عرساً لهم ((.. أصابه غشيُ النوم فما آفاق حتى طلعت الشمس..)) [2].

كما أورد أيضاً خبراً عن مشاركة الرسول ﷺ وحمله الحجارة مع عمه العباس لبناء الكعبة وهما صبيان[3]، بعدها ذكر سفر الرسول ﷺ مع عمه أبي طالب ومرورهم ببحيرا الراهب عند بُصرى *، وانه أخبرهم بنبوته بعدما رأى علاماتها فيه ﷺ [4]، وهي رواية مشكوك في مصداقيتها، ثم خروجه إلى الشام تاجراً بمال خديجة بنت خويلد، مع غلامها ميسرة ومرورهم بنسطور الراهب [5]، الذي أخبر ميسرة بشأنه، فأخبر ميسرة خديجة فعرضت نفسها عليه [6].

وتحدث ابن خلدون عن إعادة بناء الكعبة ومشاركة الرسول ﷺ وهو شاب في وضع الحجر الأسود في مكانه بعد أن رفعه إليه أشراف قريش، حين رضوا به حكماً لهم بعد أن تخاصموا في رفعه، فكان أول من دخل عليهم من باب المسجد كما اتفقوا، فإذا به الأمين - بذلك كانوا يسمونه - ويذكر ابن خلدون أن عمر

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص711؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 45 - 47؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 74.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 58؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ط 1، ص 279.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 87؛ أبو محمد عبد الله بن قتيبة، المعارف، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1987 م)، ص 56.

* **بُصــرى:** أرض من بلاد الشام، قصبة لحوران، وكانت في ذلك الوقت تحت حكم الرومان، صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، دار المعرفة، (بيروت: 2003 م)، ص 53.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 712؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص ص 75 - 76؛ ابن قتيبة، المعارف، ص 88؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص ص 277 - 278.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج2، ص 712؛ ابن اسحاق، المغازي، ص59؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 80.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 712؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 60.

الرسول ﷺ كان حينها خمساً وثلاثون عاماً [1].

ب – البعثة النبوية وبدء الوحي، سرية الدعوة وعلنيتها:

أورد ابن خلدون خبر النبوة وكيف ابتدأ أمرها عند رسول الله ﷺ أولاً بالرؤيا الصالحة، ثم تحدث الناس بشأن نبوته، ويذكر أنه حُبب إلى الرسول ﷺ العبادة والخلوة حتى جاء الوحي. وأوضح ابن خلدون صورة الوحي التي ظهر بها على الرسول ﷺ، وذكر نزول أول آية في غار حراء [2]، ثمَّ إخباره بذلك زوجته خديجة التي آمنت به، ثم ذكر كيف علمّه جبريل الصلاة، ثم ما كان من شأن الإسراء، بعدها ذكر أول من أسلم من الرجال والنساء، وهم خديجة بنت خويلد زوجة رسول الله ﷺ، ثمَّ أبو بكر، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ، وبلال بن حمامة مولى أبي بكر وآخرون، ثم يبدأ بذكر من أسلم من بقية قبائل قريش، فيقول: ((.. ودخل الناس في الدين ارسالاً، وفشا الاسلام وهم ينتجعون به، ويذهبون إلى الشعاب فيصلون..))، وأكد ابن خلدون أنّ هذه المدة من الدعوة استمرت ثلاثة أعوام من مبدأ الوحي [3].

انتقل بعدها ابن خلدون، إلى الحديث عن مرحلة الدعوة العلنية، وكيف أمر الله تعالى الرسول بذلك بقوله أن يصدع بأمره ويدعو إلى دينه، ثمَّ يذكر صعود النبي محمد ﷺ إلى الصفا وهو ينادي بقريش بعد أن اجتمعت حوله، ثم يذكر نزول قوله ﷻ: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾ [4]، وكيف جمع الرسول ﷺ عشيرته على طعام ودعاهم إلى الإسلام [5]، وبذلك بدأت مرحلة الدعوة العلنية في مكة التي جعلت قريشاً تجمع على عداوة النبي محمد ﷺ والمسلمين، ثم ذكر حماية عمه أبي

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 713؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 87.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 714؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 110؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 298.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 715 - 716؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 112 - 124؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص ص 308 - 318.

(4) سورة الشعراء، الآية (214).

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 718؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 127؛ اليعقوبي، تاريخ، ج 2، ص ص 18 - 19؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 321.

طالب له بعد أن يذكر الحديث الذي دار بين المشركين وعمه أبي طالب، ثمَّ أورد قول أبي طالب للرسول ﷺ: ((يا ابن أخي قل ما أحببت فوالله لا أسلمك أبداً))، في اشارة إلى دعم وحماية عمه أبي طالب في دعوته إلى الإسلام " [1].

ج – هجرة الحبشة، وأخبار الرسول ﷺ والمسلمين في مكة:

تناول ابن خلدون بالتفصيل مسألة هجرة المسلمين إلى الحبشة، وذكر أن سببها اشتداد تعذيب المشركين لمن أسلم، وأنها هجرة واحدة متتابعة وليست في وقت واحد، وأنها جاءت بعد أن تعاهد بنو هاشم وبنو المطلب مع أبي طالب على القيام بحماية الرسول ﷺ، حينما أمر الرسول ﷺ المسلمين بالهجرة إلى الحبشة فراراً بدينهم [2]، ثم يذكر أسماء المهاجرين [3]، وبعدها يتحدث عن اشتداد أذى قريش للرسول ﷺ، ويذكر أسماء المستهزئين منهم بالنبي محمد ﷺ [4]، ثم يتطرق إلى إسلام حمزة عم النبي ﷺ، وكيف قَوِيَ جانب المسلمين به [5]، بعدها يذكر أخبار الوفد الذي بعثته قريش إلى النجاشي ملك الحبشة لإرجاع المسلمين ورفض النجاشي ذلك [6].

ويورد ابن خلدون أيضاً قصة إسلام عمر بن الخطاب ﷺ وكيف أعزّ الله به المسلمين وخرجوا معه للصلاة عند الكعبة [7]، بعد ذلك يتناول بالحديث كيف

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 719؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 135؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 206.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 719؛ ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 280؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 136.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 719؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 156؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 306.
(4) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص 720؛ ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 258؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص ص 588 - 596.
(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 721؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 151؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 601.
(6) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص 723؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص ص 19 - 20؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 598.
(7) ابن خلدون، تاريخ، ج 2، ص ص 723 - 724؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 160؛ ابن =

اجتمعت قريش وتعاهدوا على مقاطعة بني هاشم وبني المطلب وحصارهم في شعب * أبي طالب، مؤمنهم وكافرهم، وبقوا على هذه الحال ثلاث سنين لا يصل إليهم شيء ممن أرادوا صلتهم إلاّ سرّاً، وتحدث بعد ذلك على نقض الصحيفة من قبل بعض شخصيات قريش، وكان قد بلغهم عن النبي ﷺ أن الأرضة أكلت كتابتها كلها عدا اسم الله، وحقاً وجدوها كما قال النبي ﷺ وبذلك بطل حكمها. وكان الرسول ﷺ مواصلاً دعوته والوحي متتابع عليه أثناء الحصار (1).

وتطرق ابن خلدون إلى عودة بعض مهاجري الحبشة بعد أن وصلهم خبر كاذب بإسلام قريش (2)، ثم يورد ما أصاب الرسول ﷺ بوفاة عمه أبي طالب وزوجته خديجة - رضي الله عنها - وذلك قبل هجرته ﷺ إلى المدينة المنورة بثلاثة أعوام (3)، وكيف اشتد أذى المشركين له وخروجه إلى الطائف،وما أصابه فيها حين أغروا به سفهاءهم، ثم عودته وبياته بنخلة، وكيف سمعته الجن، ثم عودته إلى مكة المكرمة، وأنه ﷺ دخلها بجوار المطعم بن عدي بن نوفل(4)، ثم يشير ابن خلدون إلى حادثة الإسراء إلى بيت المقدس ومنه معراجه ﷺ إلى السماوات (5)، وكيف أخذ الرسول ﷺ يعرض نفسه على وفود العرب في الموسم - موسم الحج - ويدعوهم إلى نصره وقريش تعترضه، ثمَّ يقول: ((وقد ذخر الله الخير في ذلك كله

=

الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص ص 601 - 604.

* **الشعبْ:** لغةً الوادي أو الطريق يخترق الجبال. الحموي، معجم البلدان، مج 3، ص 347.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 725؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 137 - 144؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 20 - 21؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص ص 604 - 606.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 725 - 726؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 158؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 137.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 726؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص220، 224، 227؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ج 1، ص 312

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 726 - 727؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 141؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 48.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 727؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 274؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 142.

للأنصار))[1]، فقد جاء وفد من الأوس من يثرب يطلب حلفاً فدعاهم الرسول ﷺ إلى الإسلام، لكن الحلف لم يتم[2]، ثمَّ التقى النبي ﷺ بستة أنفار من الخزرج كانت لديهم أخبار من يهود المدينة عن قرب ظهور نبي، فلما عرض عليهم النبي ﷺ الدعوة آمنوا وأسلموا وعادوا إلى المدينة يدعون قومهم إلى الإسلام فلم يبقَ دار من دور الأنصار إلاّ وفيهم ذكر النبي محمد ﷺ[3].

وتحدث ابن خلدون عن لقاء النبي محمد ﷺ في العام التالي بـ (اثني عشر) رجلاً من أهل المدينة خمسة منهم ممن التقاهم في العام السابق وسبعة جدد، وذكر أسماءَهم ومبايعاتهم للرسول ﷺ في العقبة الأولى (بيعة النساء)، ثم ذكر ما جاء فيها، وعند عودتهم بعث معهم ﷺ ابن أم مكتوم ومصعب بن عمير ليدعوا الناس إلى الإسلام ويعلّموا من أسلم القرآن والشرائع.

ثم ذكر بيعة العقبة الثانية وكيف تمت ومن حضرها وموعدها وحضور العباس عم النبي ﷺ وهو لا يزال على دين قومه، ويذكر عدد من حضرها واختيار الرسول ﷺ للنقباء من الأوس والخزرج مع ذكر أسمائهم، بعد ذلك يتطرق إلى ما فعلته قريش مع الأنصار، وازدياد أذى قريش للمسلمين بمكة، وأمر الرسول ﷺ للمسلمين بالهجرة إلى المدينة، وكيف خرجوا ارسالاً، يذكر أسماءَهم وعلى من نزلوا، ثم يذكر أنه لم يبقَ في مكة من المسلمين إلاّ أبو بكر، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما -، والرسول ﷺ ينتظر أن يُؤذن له في الهجرة[4].

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 728؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 215 - 216؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 145؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص ص 54 - 55؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص ص 328 - 350.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 728؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 53.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 728، 729؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 146؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 55؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 610.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 729 - 730؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص ص 147 - 150؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص ص 56 - 92؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص ص24 - 26؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص ص 610 - 612.

د - الهجرة وبدء المرحلة المدنية:

بدأ ابن خلدون هذه المرحلة بالحديث عن اجتماع قريش على قتل النبي محمد ﷺ بعد علمهم بهجرة أصحابه إلى المدينة، وأنه عازم على اللحاق بهم، ثم يورد كيفية خروج **النبي**ﷺ مع أبي بكر ﷺ ووصولهما إلى غار جبل ثور بأسفل مكة وبقائهما فيه ثلاث ليالٍ، ويسترسل بالحديث، ويذكر ما حصل لسراقة بن مالك مع الرسول ﷺ، بعدها يورد رواية وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، واستقبال الأنصار لهم، ثم يورد لحاق علي ﷺ بهما بعد أن ردّ الودائع التي كانت عند النبي محمد ﷺ إلى أصحابها[1].

بعدها ينتقل ابن خلدون بالحديث عن أعمال النبي محمد ﷺ في المدينة المنورة فيذكر أن الرسول ﷺأدركته الجمعة فصلى في مسجد بني سالم بن عوف،ثم يورد قصة ناقة رسول الله ﷺ المأمورة، وشرائه ﷺ مربداً من بني النجار لبناء المسجد [2].

تناول ابن خلدون بعدها الحديث عن موادعة الرسول ﷺ اليهود وكتابته كتاباً بينه وبينهم شرط فيه لهم وعليهم [3]، ثمَّ يذكر قدوم عائلة أبي بكر ﷺ المدينة وزواج الرسول ﷺ من عائشة - رضي الله عنها - بنت أبي بكر ﷺ [4].

ينتقل بعد ذلك للحديث عن المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، مع ذكر أسماء كل طرفين متآخيين [5]، ويذكر فرض الزكاة، وزيادة ركعتين في الصلاة

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 737 - 739؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص ص 152 - 153؛ ابن هشام، السيرة، ق 1، ص ص 480 - 482؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 26؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص ص 3 - 9؛ أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد محمد ناصر، ط 1، ج 2، دار الآفاق، (القاهرة: 2004 م)، ص 467.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 740 - 741؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 102؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 2.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 741؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 106.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج2، ص 741؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 239؛ البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 466.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 741 - 743؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 1؛ =

فأصبحت أربعاً بعد أن كانت ركعتين سفراً وحضراً [1].

كما أورد ابن خلدون أخبار المنافقين في المدينة وأسماءَهم من الأوس ومن الخزرج ومن اليهود [2].

هـــ - غزوات وبعوث الرسول ﷺ وأخباره إلى فتح مكة:

أولى ابن خلدون أهمية خاصة لغزوات النبي ﷺ وبعوثه، وحاول تتبعها زمنياً، وبدأ حديثه بغزوة الأبواء، وغزوة بواط [3]، وغزوة العشيرة [4]، ثمَّ غزوة بدر الأولى، وأكد أن الرسول ﷺ غزا في هذه الغزوات بنفسه، ثم ذكر البعوث التي كانت بين هذه الغزوات، ومنها بعث حمزة بعد الأبواء، وبعث عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب، ثم بعث سعد بن أبي وقاص، وبعث عبد الله بن جحش أثر مرجعه من بدر الأولى، إلى (نخلة) في ثمانية من المهاجرين يذكر أسماءَهم، وأوامر الرسول ﷺ لعبد الله بن جحش بعدم فتح كتاب التكليف بالمهمة إلاّ بعد مسيرة يومين، وأن لا يكره أحداً من أصحابه على الذهاب معه، ويستمر الحديث إلى آخر أخبار البعث [5]. ثم ينتقل إلى ذكر خبر صرف القبلة عن بيت المقدس، إلى الكعبة المشرفة [6].

تحت عنوان منفصل وبارز [**غزوة بدر الثانية (العظمى والكبرى)**] أفرد

=

ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 108.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 742؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 2، ص 8.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 743؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص ص 120 - 126.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 744؛ محمد بن عمر الواقدي، كتاب المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، ج 1، مطبعة المعارف، (القاهرة: 1964 م)، ص ص 11 - 12؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص ص 403 - 407.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 744 - 745؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 4؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 177.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 448؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص ص 416 - 417؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 13.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 745 - 748؛ الواقدي، المغازي، ص 9 - 19؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص ص 412 - 415.

ابن خلدون صفحات عديدة لسرد رواية المعركة من بدايتها حتى نهايتها، واستشارته ﷺ للمهاجرين والأنصار وتأييدهم له، ثم نزوله على ماء بدر، وبناء المسلمين عريشاً لرسول الله ﷺ، ثـم ذكـر تفاصيل المعركة ومن قتل من المشركين ومن أسر منهم، وتحدث عن شهداء بدر من المسلمين بأسمائهم، وعن تقسيم الرسول ﷺ الغنائم بعد عودته إلى المدينة المنورة، كما ذكر أسرى بدر وأسماءَهم وما حلّ بهم [1].

واستمر ابن خلدون يورد تفاصيل بقية غزوات الرسول ﷺ، ومنها غزوة الكرز[2]، وغزوة السويق [3]، ثم يذكر غزوة ذي آمر [4]، وغزوة بُحران [5].

ثـمَّ انتقل إلى ذكر مقتل كعب بن الأشرف اليهودي، بسبب موقفه من المسلمين بعد انتصارهم في معركة بدر، وتحريضه قريشاً لحرب المسلمين، وانه ذكر نساء المسلمين، فأمر الرسول ﷺ بقتله ويُفصّل عملية القتل، ومن قتله من الأوس[6].

أما غزوة بني قينقاع فذكر سببها وعدد مقاتلي اليهود وخروج الرسول ﷺ إليهم وبعد حصارهم، وتوسل عبد الله بن أبي ابن سلول للرسول ﷺ لتخلية

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 748 - 755؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 19 - 72؛ البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 5.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 755؛ ابن اسحاق، المغازي، ج 2، ص 290؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 482.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 756؛ خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الآداب، (النجف: 1967 م)، ص 59؛ أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ج 2، (القاهرة: 1969)، ص 433.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 756؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 193.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 756؛ عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، ج 3، دار المعرفة، (د. م: 1978)، ص 142؛ فتح الدين محمد ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار الآفاق الجديدة، (بيروت: 1977 م)، مج 1، ص 318.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 757 - 758؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 298 - 301؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص ص 184 - 194؛ البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 24.

سبيلهم، فحقن الرسول ﷺ دماءهم، وأمر بإجلائهم من المدينة [1]، بعدها تحدث عن سرية زيد بن حارثة إلى قردة وظفرِهِ بعير قريش بعد أن غيّر أبو سفيان طريقه إلى العراق، ويذكر أن خمس هذه الغنيمة كان عشرين ألفاً [2].

ثم يتناول ابن خلدون خبر قتل أبي الحقيق اليهودي الذي يوازي كعب بن الأشرف في إيذائه للمسلمين، واستئذان جماعة من الخزرج رسول الله ﷺ في قتله، فأذن لهم، فقتلوه في داره بخيبر [3].

فصّل ابن خلدون أحداث معركة أحد واستعدادات المشركين لها وعدد قواتهم، وأنهم اصطحبوا معهم خمس عشرة امرأة بالدفوف يبكين قتلى بدر، وأورد اختلاف آراء المسلمين حول مجابهة قريش داخل المدينة أم خارجها، وأسهب في تفاصيل المعركة، وإعطاء الرسول ﷺ سيفه إلى أبي دجانة من بني ساعدة، وذكر رماة المسلمين وما أصاب المسلمين في هذه المعركة، وجرح الرسول ﷺ وكسر رباعيته، وذكر شهداء أُحُد وما فعلته هند زوجة أبي سفيان بحمزة عم الرسول ﷺ، بعدها تحدث عن صعود أبي سفيان الجبل وندائه بأعلى صوته: الحرب سجال يوم أحد بيوم بدر،.. موعدكم العام القابل، وكان ردّ النبي ﷺ: ((**قولوا له هو بيننا وبينكم**)) [4].

تحدث بعد ذلك عن غزوات وبعوث أخرى بعد معركة أُحُد، منها غزوة حمراء الأسد [5]، وبعث الرجيع [6]، وغزوة بئر معونة وما حدث

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 758 - 759؛ ابن اسحاق، المغازي، ص ص 294 - 296؛ ابن خياط، تاريخ خليفة، ص 66.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 760؛ ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 7؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، مج 1، ص 364.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 760 - 761؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 391؛ محمد بن أحمد الذهبي، سِيَرْ أعلام النبلاء، تحقيق: صلاح الدين، دار المعارف، (القاهرة: 1962)، ج 7، ص 46 - 51.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 761 - 767؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 301؛ ابن هشام، السيرة، ج 3، ص ص 14 - 62؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج 2، ص 2 - 25.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 767 - 768؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 1، ص 34 - 35؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، مج 1، ص 262.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 768 - 769؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 538 - 542؛ ابن =

للمسلمين فيها [1] وبعدها تحدث عن غزوة بني النضير وأن سببها محاولة اليهود قتل النبي محمد ﷺ [2]، وبعدها ذكر غزوة ذات الرقاع، وذكر عدة آراء في تسميتها بهذا الأسم [3]، وأورد بعد ذلك خبر غزوة بدر الصغرى [4] - الموعد - الذي كان بين أبي سفيان ورسول الله ﷺ، وغزوة دومة الجندل، وأنها كانت في ربيع الأول من العام الخامس [5]، ثمَّ يتحول إلى رواية غزوة الخندق، وهو يجزم بوقوعها في العام الرابع إستناداً إلى قول ابن عمر، ثمَّ يفصل أحداث الغزوة كاملة ثم عودة النبي ﷺ إلى المدينة [6].

بعدها أورد ابن خلدون أخبار غزوة بني قريظة، وأن جبريل أتى الرسول ﷺ بعد صلاة الظهر وأمره أن لا يُصلي العصر إلاّ في بني قريظة هو والمسلمون ويسرد كل أحداث حصار الرسول ﷺ لهم، وحكم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة [7]،

=

الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 59 - 60.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 769 - 770؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 346 - 353.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 771؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 363 - 383؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 550 - 555.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 772؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 395 - 402؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، 43.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 772 - 773؛ ابن هشام، السيرة، ج3، ص 123؛ شمس الدين أبو عبد الله ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، المطبعة المصرية، (القاهرة: 1928)، ج 2، ص 112.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 773؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 44 - 45؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 564.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 773 - 777؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 440 - 480؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 40 - 53؛ ابن هشام، السيرة، ج 3، ص ص 127 - 129؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 564 - 581؛ البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 41.

(7) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 777 - 780؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 496 - 521؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 581 - 584.

وبعدها ذكر ابن خلدون غزوة بني لحيان [1]، وغزوة الغابة وذي قردة [2]، ثم يفصّل القول في غزوة بني المصطلق بحديث عن الغزوة، وزواج الرسول ﷺ من جويرية (بنت سيد بني المصطلق)، وحديث عبد الله بن أُبي، ونزول سورة المنافقين فيه ثمَّ يُشير إلى حادثة الإفك دون تفصيلها - قصة عائشة - رضي الله عنها - مع أهل الإفك وتبرئة الله لها - [3].

انتقل بعد ذلك للحديث عن عمرة الحديبية وأن الرسول ﷺ خرج معتمراً في العام السادس، ثم يذكر عدد المسلمين مع الرسول ﷺ وإحرامه وسياقه الهدي، ثم نزوله الحديبية من أسفل مكة، ويورد سفارة عثمان بن عفان ﷺ إلى قريش، ثم ورود خبر مقتله، وبيعة المسلمين للرسول ﷺ (**بـــيعة الرضوان**) وبعدها ينتقل إلى الصلح وشروطه بين المسلمين وقريش ومدته، وكيف استبشر به الرسول ﷺ وعدّه فرجاً للمسلمين في حين عظم على المسلمين حتى تكلم بعضهم فيه، ويستمر ابن خلدون بحديثه إلى قيام النبي محمد ﷺ بنحر الهدي وحلقه ثم تابعه المسلمون في ذلك بعد أن كانوا قد امتنعوا عن تنفيذ أوامره [4].

بعد صلح الحديبية تطرق ابن خلدون إلى رسل الرسول ﷺ إلى ملوك العرب والعجم، وذكر أسماء الرسل وإلى من أرسلهم ونص رسائلهم [5].

ثمَّ أورد حديث غزوة خيبر ومتى كانت، وذكر كل التفاصيل حولها وكيف تمكن المسلمون من فتح حصونها الواحد تلو الآخر، وذكر أن أغلبها فُتح صلحاً،

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 78؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 53 - 56؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 8، ص 58.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 780 - 781؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 537 - 549؛ ابن سعد، الطبقات، مج 1، ق 2، ص 58 - 61.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 781 - 784؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 404 - 411؛ ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 187؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 115؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 81 - 83.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 784 - 788؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 571 - 633؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 620 - 644؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 86 - 95؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 122 - 127.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 788 - 795؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 644 - 657.

ثـم تحـدث عـن محاولـة تـسميم زينب بنت الحرث اليهودية للنبي ﷺ، واكتشافه ﷺ ذلك، واعتراف اليهودية بقيامها بالمحاولة [1].

ثـمَّ تحدث ابن خلدون عن قدوم المسلمين من الحبشة، بعد أن كان قد سبقهم جماعة من المهاجرين وصلوا قبل فتح خيبر بعامين، وجاء غالبيتهم، بعد فتح خيبر، أثر إرسال النبي محمد ﷺ إلى النجاشي - ملك الحبشة - يستقدمهم، وقد أورد اسماءَهم بالتفصيل إلى جانب تقبيل الرسول ﷺ لابن عمّه جعفر بن أبي طالب فرحاً بعودته [2].

وأورد ابن خلدون خبر فدك بعد أن اتصل أهلها برسول الله ﷺ يسألونه الأمان مقابل أموالهم، فأجابهم إلى ذلك، ثمَّ افتتح وادي القرى عنوةً [3]، وبعد ذلك انتقل إلى الحديث عن عمرة القضاء التي عاهد عليها قريشاً يوم الحديبية، وذكر إعجال قريش إخراج الرسول ﷺ بعد انقضاء الأيام الثلاث، وحديثه بخصوص العمرة مختصر [4].

وتناول ابن خلدون الحديث عن غزوة جيش الأمراء أو غزوة مؤتة، وإنها كانت في العام الثامن للهجرة، وأورد أسماء قادة جيش المسلمين، وأعداد جيش الروم واستعداده، ومن كان معهم من نصارى العرب،ثم تناول وقائع المعركة وتفاصيل القتال واستشهاد القادة، ثم تولي خالد بن الوليد زمام الأمور وانحيازه بجيش المسلمين[5].

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 795 - 797؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 77 - 84؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 126 - 127.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 797 - 798؛ أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، (بيروت: 1966 م)، (السيرة النبوية)، ج 4، ص ص 205 - 206؛ الذهبي، سِيَرْ أعلام النبلاء، مج 1، ص ص 358 - 360.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 798؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 706؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج 2، ص 142.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 798 - 799؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 731 -741؛ ابن سعد، الطبقات،ج 1، ق 2، ص 87 - 88؛ الطبري، تاريخ، ج 3، ص 23 - 26.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج2، ص 799 - 801؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 755 - 769؛ الطبري، التاريخ، ج 3، ص 36 - 44؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص 155 - 156.

و – فـــتح مكـــة، وذكر أخبار بعض الغزوات، والوفود، وحجة الوداع:

أما بخصوص فتح مكة المكرمة عام ثمانية للهجرة فبدأ ابن خلدون حديثه عنهُ ببغي قريش وبني بكر على بني كعب حلفاء الرسول ﷺ الذين استغاثوا به مما أصابهم، وإجابة الرسول ﷺ لهم: ((**أن أبـــا سفيان يأتي يشد العقد ويزيد في المدة، وأنـــه يرجع بغير حاجة**))، وهذا ما حصل مع أبي سفيان الذي لم يستطع أن يقابل الرسول ﷺ، ورجع إلى مكة، ثم أورد قيام الرسول ﷺ بإعداد الجيش لفتح مكة، ثم يورد تفاصيل الفتح كاملةً وكيف دخل النبي محمد ﷺ والمسلمون مكة المكرمة وإسلام أبي سفيان وإعطاء الرسول ﷺ الأمان لأهل مكة، في حين أهدر دم عددٍ ممن آذوا المسلمين، ثمَّ دخول الرسول ﷺ الحرم وطوافه بالكعبة بعد أن أخذ مفتاحها من عثمان بن طلحة، وذكر تحطيم الرسول ﷺ الأصنام وإزالة التماثيل والصور، ثم أمر بلالاً فأذّن على ظهر الكعبة، ثم ذكر مبايعة أهل مكة للنبي محمد ﷺ، وخطبةُ النبي ﷺ لأهل مكة وبعدها تحدث عن سرايا بعثها الرسول ﷺ حول مكة المكرمة، وذكر طمأنة الرسول ﷺ للأنصار بأنه لن يبقى في مكة بل هو عائدٌ معهم [1].

بعد ذلك تطرق ابن خلدون إلى ذكر غزوة حنين مفصلاً أسبابها التي تمثلت في خروج قبائل هوازن وثقيف برجالها ونسائها وذراريها وكل ما يملكون لاعتقادهم أن هذا أثبت للمقاتل، وذكر جيش المسلمين وعدته وتشكيله المكون من جيش فتح مكة مع مسلمي ما بعد الفتح،ثم وصف مجريات أحداث المعركة والهزيمة التي أصابت المسلمين أول الأمر، وثبات الرسول ﷺ مع بعض الصحابة، ثم عودة المسلمين للقتال مع الرسول ﷺ وانتصارهم، وذكر شهداء المسلمين

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 801 – 810؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 780 – 871؛ ابن هشام، السيرة، ج 4، ص ص 7 – 15؛ ابن خياط، تاريخ، ص 87؛ السهيلي، الروض الأنف، ج 4، ص 95؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج 2، ص212؛ ابن القيم، زاد المعاد، ج 2، ص ص 160 – 168.

وغنائم المسلمين، كما ذكر قتلى هوازن [1].

وتناول ابن خلدون حصار الطائف فقد تحصنت ثقيف بعد انسحابها من معركة حنين، فسار إليهم الرسول ﷺ وحاصرهم خمس عشرة ليلة، ثم أمر الرسول ﷺ بهدم بعض الحصون وضربهم بالمنجنيق،وذكر من استشهد من المسلمين، ثم عودة الرسول ﷺ إلى الجعرانة فوضع غنائم المسلمين من حنين هناك، ومجيء وفد هوازن مسلمين راغبين، واختيارهم العيال والأبناء وترك الأموال بعد أن خيّرهم الرسول ﷺ، وهنا أورد ابن خلدون مسألة المؤلفة قلوبهم وقيام الرسول ﷺ بإعطاء خمس الخمس من الغنائم لكي يؤلف قلوبهم على الإسلام.

بعد ذلك روى تفاصيل عمرة الرسول ﷺ التي بدأها من الجعرانة إلى مكة، ثمَّ رجوعه إلى المدينة، واستعماله عتاب بن أسيد على مكة وكان هو أول أمير أقام حج الإسلام [2].

وذكر انصراف رسول الله ﷺ من الطائف إلى المدينة المنورة في ذي الحجة إلى شهر رجب من العام التاسع، ثم دعوته للناس بالتهيؤ لغزو الروم، بعدها تحدث ابن خلدون عن خطة الرسول ﷺ في هذه المعركة والمغايرة لما انتهجه في غزواته السابقة، فقد أعلن الرسول ﷺ عن وجهته في الحرب خلافاً للغزوات الأخرى، والسبب كما يذكر ابن خلدون: ((.. لعسرها بشدة الحرب، وبعد البلاد..))، كما ذكر موقف المنافقين واليهود والمخلفين من الأعراب، وتحدث عن موقف الرسول ﷺ عند مروره بديار ثمود، ثم يذكر ما نزل من آيات المنافقين، وأن الرسول ﷺ أقام في تبوك عشرين ليلة ثم انصرف، بعدها يذكر قصة هدم مسجد ضرار، ثم انتقل إلى الحديث عن المتخلفين عن غزوة تبوك، ومقاطعة الرسول ﷺ والمسلمين لهم، ثم نزلت آيات من سورة براءة بشأنهم، ثم يذكر أن هذه آخر غزوة غزاها الرسول ﷺ [3].

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 810 - 815؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص ص 108 - 113؛ الطبري، تاريخ، ج 3، ص ص 70 - 72.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 815 - 819؛ الواقدي، المغازي، ج 3، ص 922 - 138؛ الطبري، تاريخ، ج 3، ص ص 82 - 85.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 819 - 822؛ الواقدي، المغازي، ج 3، ص ص 989 - =

كما أفرد ابن خلدون بعدها حيزاً للحديث عن الوفود التي أتت إلى الرسول ﷺ تعلن اسلامها بعد أن أسلمت قريش حتى سمي عامها بعام الوفود، وذكر أن أول وفد كان بعد تبوك وفد بني تميم، ثم بدأ يذكر الوفود الأخرى، وكان يهتم بذكر أسماء الوفود وما يدور بينهم وبين الرسول ﷺ وما يقدمه الرسول ﷺ للوفود عند مغادرتهم من هدايا وجوائز [1].

انتقل ابن خلدون بعد ذلك بحديثه إلى تفاصيل أحداث حجة الوداع وذكر أنها كانت في خمس ليالٍ بقين من ذي القعدة من العام العاشر ومعه المسلمون ومائة من الابل هدايا، ويذكر حج الرسول ﷺ وخطبته يوم عرفة بالناس، ثم يذكر أن هذه الحجة تسمى **حجة البلاغ وحجة الوداع**،لأنه لم يحج بعدها رسول الله ﷺ، ثم يذكر انصرافه عن مكة المكرمة [2].

بعدها تناول ابن خلدون مسائل تنظيمية في إدارة الرسول ﷺ، ومنها إرسال الرسول ﷺ العمال إلى النواحي والبلاد الخاضعة للدولة الإسلامية الفتية، وخاصةً اليمن بعد موت باذان عامل كسرى عليها الذي أسلم وأبقاه الرسول ﷺ على ما بيده من مناطق ولم يشرك معه أحداً حتى مات، والرسول ﷺ منصرف من حجة الوداع، فقسّم عمله على جماعة من الصحابة، ويذكر ابن خلدون اسم الصحابي واسم المكان الذي ولي عليها [3].

تكلم ابن خلدون أيضاً بالتفصيل عن أخبار مدعي النبوة مسيلمة الكذاب وغيره، وذكر أنه ما أن سمع خبر مرض النبي محمد ﷺ إلاّ ووثب الأسود ومسيلمة وطليحة، وكل واحد منهم يدعي النبوة، ثم يذكر موقف الرسول ﷺ منهم، وأنه بعث

=

1025؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص ص 149، 153.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 824 - 839؛ ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 152؛ الذهبي، سِيَرْ أعلام النبلاء، مج 2، ص ص 107 - 112.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 839 - 841؛ الواقدي، المغازي، ج 3، ص ص 1088 - 1115؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مج 2، ص ص 107 - 112؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج 2، ص 345.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 843 - 844؛ الطبري، تاريخ، ج 3، ص 227؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 210.

إليهم بالرسل والكتب إلى عماله ومن ثبت على الإسلام من قومهم أن يعاهدوهم، وذكر أن نهاية العنسي كانت قبل وفاة الرسول ﷺ بيوم واحد، ثم ذكر جواب الرسول ﷺ لمسيلمة ودعائه على طليحة، وما كان منهم بعد وفاته ﷺ [1].

وكان ابن خلدون قد تناول بالحديث خبر بعث أسامة بن زيد بن حارثة وأنه كان بعد حجة الوداع، حيث أعدّ الرسولﷺالجيش الذي ضمَّ أغلب الصحابة الكبار وأمّر عليهم أُسامة، وكيف تقوّل الناس في إمارته ورد الرسول ﷺ عليهم، ثم يذكر أن الرسول ﷺ توفي قبل توجه اسامة إلى وجهته التي حددها له الرسول ﷺ [2].

ز - ذكر مرض الرسول ﷺ ووفاته ﷺ وخبر اجتماع سقيفة بني ساعدة:

خصص ابن خلدون القسم الأخير من الجزء الخاص بالسيرة النبوية للحديث عن مرض الرسول ﷺ الذي توفي من جرائه، وكيف استأذن نساءه للبقاء في بيت عائشة زوجته - رضي الله عنها - فأَذِنَّ له، ثم يصف لنا خروج الرسول ﷺ على الناس وأنه خطبَ فيهم وأوضح لهم كيفية تغسيله بعد وفاته ﷺ، ثم الصلاة عليه بعد صلاة الملائكة ثم أهل بيته، ويذكر وصية الرسول ﷺ للمسلمين في الأنصار، ثم يذكر ثقل الوجع بالرسول ﷺ وأنه أمر أبا بكر ﷺ أن يُصلي بالمسلمين، ثم يصف لنا حال الرسول ﷺ وخروجه للصلاة إلى جانب أبي بكر ﷺ، واستمر ابن خلدون يورد تفاصيل مرض الرسول ﷺ واللحظات الأخيرة ووفاته ﷺ، ثم أورد لنا حال المسلمين بعد إعلان وفاة الرسول ﷺ وما قاله عمر بن الخطاب ﷺ، ثم حضور أبي بكر ﷺ ودخوله على النبي ﷺ وكيف قبّله، ثمَّ خروجه إلى المسلمين وخطب فيهم، ثم قرأ آيات من القرآن الكريم [3].

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 844 - 846، ص ص 847 - 848؛ الطبري، تاريخ، ج 3، ص ص 281 - 301؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، مج 2، ص ص 233، 238، 242.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 846 - 847؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص 136؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 199؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، مج 2، ص 235.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 848 - 853؛ الواقدي، المغازي، ج 3، ص ص 1119 =

كما أورد لنا ابن خلدون خبر اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة وما حصل هناك، وانطلاق أبي بكر وعمر ﷺ مع جماعة من المهاجرين إليهم، ثم يعود بعد ذلك إلى ذكر كيفية غسل الرسول ﷺ وتكفينه وصلاة المسلمين عليه ومكان دفنه ﷺ، بعدها رجع إلى أخبار السقيفة وما حدث بين الأنصار والمهاجرين وكلٌ يدافع عن موقفه، ويريد خلافة رسول الله ﷺ، ثم يذكر الملاحاة بين عمر ﷺ وبين المنذر بن الحباب من الأنصار حتى قام بشير بن سعد من الخزرج وذكر حق قريش، ثم ذكر ابن خلدون مبايعة أبي بكر من قبل الأوس، ثم مبايعة الناس له، ثم يذكر موقف سعد بن عبادة من هذه البيعة ومقاطعته للمسلمين، ويورد لنا ما ذُكر بشأنه وكيف مات ويستشهد ببيتين من الشعر قيلت في موته [(1)].

بعد أن عرضنا هيكلية السيرة النبوية عند ابن خلدون، لا بد لنا من استعراض هيكليات السيرة عند بعض الروّاد الأوائل، للإطلاع على أوجه الشبه والاختلاف - على الرغم من التفاوت الزمني - فيما بين هيكليات السيرة عندهم وعند ابن خلدون، وذلك لأن مؤلفات هؤلاء الروّاد كانت تمثل المصادر الرئيسية لابن خلدون وهو يقوم بتدوين مباحث السيرة النبوية في كتابه (**العبـــر**).

2. مقارنة بين هيكلية السيرة النبوية عند ابن خلدون مع ثلاثة من الروّاد الأوائل (ابن اسحاق، والواقدي، وابن سعد):

ليتسنى لنا فهم واستيعاب أبعاد بناء هيكلية السيرة النبوية عند ابن خلدون لا بد لنا من إجراء مقارنة علمية بين ثلاثة من الروّاد الأوائل تخصصوا في تدوين السيرة النبوية، اعتمد عليهم ابن خلدون في تدوين أحداث السيرة النبوية الشريفة للنبي محمد ﷺ وهم: ابن اسحاق، والواقدي، وابن سعد.

=

- 1120؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص ص 76 - 79.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 853 - 855؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص ص 218 - 223.

أ – هيكلية السيرة عند ابن اسحاق:

تعد سيرة ابن اسحاق [1] من أقدم ما كُتب في هذا المضمار، حمل كتابه عنوان ((**المبـــتدأ والمبعث والمغازي**))، وهو مقسم على ثلاثة أقسام رئيسية وفقاً لعنوانه السابق، وينبغي الإشارة هنا، إلى أن هذه السيرة لم تصلنا كاملةً، وإنما وصلنا تهذيب لها من قبل محمد بن عبد الملك بن هشام، وعُرفت بـ (**سيرة ابن هشام**)، كما يمكننا العثور أيضاً على فقرات منها في (**تاريخ الطبري**) و(**تفسير ومستدرك الحـــاكم**) و(**أســـــد الغابة**) لابن الأثير، و(**الإصابة**) للحافظ ابن حجر، وقد اعتمد المؤرخون والباحثون المختصون بالسيرة النبوية على ما جاء به ابن اسحاق من خلال كتاب ابن هشام وهذه الكتب [2]. وبين أيدينا الآن جزء من سيرة ابن إسحاق [3]، ربما يوازي حجمه ثلث الكتاب الكامل.

في الجزء الأول المعنون (**المبـــــتـــدأ**) تحدث ابن اسحاق عن تاريخ الرسالات السماوية التي سبقت الإسلام، منذ بداية خلق العالم وحتى مبعث السيد المسيح ﷺ، واستخدم ابن اسحاق الحوليات، مستنداً في معلوماته على روايات وهب بن منبه [4]، وابن عباس، وكتابات اليهود والنصارى، واعتمد في ذكر أخبار

---

(1) ألفها أوائل أيام العباسيين، يروى أن ابن اسحاق دخل يوماً على المنصور وبين يديه ابنه المهدي، فقال له المنصور: أتعرف هذا يا ابن اسحاق؟ قال: نعم، هذا ابن أمير المؤمنين، فقال: اذهب فصنف له كتاباً منذ خلق الله آدم ﷺ إلى يومك هذا، فذهب ابن اسحاق فصنّف له الكتاب وأتاه به، فلما رآه، قال: لقد طولته يا ابن اسحاق فاذهب فاختصره، فاختصره، وألقى الكتاب الكبير في خزانة الخليفة. ابن اسحاق، المغازي، مقدمة الكتاب، عن: محمد حميد الله، ص كج.

(2) مستو، مناهج التأليف، ص 257.

(3) عثر على قطع من أصل كتاب ابن اسحاق في فاس ودمشق، وحققها وعلّق عليها الأستاذ محمد حميد الله، وطبعت أكثر من مرة، وفي أكثر من مكان، منها في الرباط عام 1976، وفي تركيا عام 1981.

(4) **وهب بن منبه:** يعد من التابعين، من بلاد اليمن،من أصل فارسي، ولد عام (34هـ - 654م)، ويُعرف وهب في المصادر بأنه ثقة، ولكن لم يقبل الرواة على الأخذ عنه إلاّ في النادر، بخلاف غيره من تابعي المدينة المنورة، لأنه يختلف عنهم، فهو يُعنى عناية خاصة بأحاديث =

عاد وثمود على ما جاء في القرآن الكريم، وذكر أقواماً أخرى لم تذكر في القرآن الكريم، وهذا الفصل أعرض عن كتابته ابن هشام في تهذيبه الذي وصل إلينا [1].

كما تناول ابن إسحاق في كتاب **المبتــدأ** أيضاً، أخبار اليمن قبل الإسلام، معتمداً على ما ورد في القرآن الكريم من أخبار تتعلق بها [2]، ومثلت الفصل الثاني من المبتدأ، وورد ذكرها عند ابن هشام، والطبري [3].

في حين تحدث عن القبائل العربية وعاداتها وتقاليدها وعبادتها للأصنام [4] في الفصل الثالث، وانتقل بعد ذلك في الفصل الأخير للحديث عن تاريخ مكة والديانات التي كانت فيها، كما تحدث عن نسب الرسول ﷺ وذكر أجداده المباشرين [5].

خصص ابن إسحاق، الجزء الثاني من كتابه والمعنون (**المــبعث**) لحياة الرسول ﷺ في مكة المكرمة، وهجرته إلى المدينة المنورة، وأخبار السنة الأولى من الهجرة، وانفرد عن باقي كتّاب المغازي الأوائل بذكر **وثيقة المدينة** التي كتبت بين الرسول ﷺ وبين سكان المدينة [6]. وأورد ابن اسحاق (ثبتاً) بأسماء أول من أسلم من المسلمين، أو المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، وأول من أسلم من الأنصار، وأول من بايع الرسول ﷺ في بيعتي العقبة الأولى والثانية، وثبتاً آخر بأسماء المهاجرين والأنصار الذين تلقوهم في المدينة المنورة، إضافةً إلى ثبت يضم أسماء المهاجرين والأنصار الذين آخى بينهم الرسول ﷺ [7].

=

أهل الكتاب، ويعتبر وهب من الثقاة المعتمدين في قصص الأنبياء. يوسف هوروفتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة: حسين نصار، مكتبة المصطفى الحلبي وأولاده، ج 1، (مصر: 1949 م)، ص ص 27 - 36.

(1) هوروفيتس، المغازي الأولى، ص 84.

(2) (قصة أصحاب الأخدود)، سورة البروج، الآية (4).

(3) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص ص 12 - 64؛ الطبري، تاريخ، ج 1، ص ص 901 - 958.

(4) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص ص 78 - 93.

(5) ابن هشام، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 93 - 166.

(6) ابن هشام، المصدر نفسه، ج 2، ص 106.

(7) هوروفيتس، المغازي الأولى، ص ص 85 - 86.

خصص الجزء الثالث من كتاب ابن إسحاق (**المغــازي**)، للحديث عن مغازي رسول الله ﷺ سواء التي قادها الرسول بنفسه ﷺ أو التي أمّر عليها غيره، والتي تعرف بالبعوث والسرايا، ثم تعرض لذكر ووصف المجتمع الإسلامي في دولة المدينة المنورة، لينتهي بالحديث عن مرض الرسول ﷺ ووفاته [1].

استقى ابن إسحاق معلوماته هذه ممن تتلمذ على يديهم ومنهم: أبو شهاب محمد بن مسلم الزهري، وعاصم بن عمر، وعبد الله بن أبي بكر، الذي تعلم منه النظام الحولي في ذكر الأحداث والوقائع، إضافة إلى نقله الأخبار من أقارب الرجال والنساء الذين شاركوا في الأحداث [2].

وبالطريقة نفسها عاد ابن إسحاق ليورد ثبوتاً كثيرة بأسماء المشاركين في المغازي من المسلمين والمشركين، وبأسماء شهداء المسلمين وقتلى وأسرى المشركين، وأورد ثبوتاً بأسماء المسلمين العائدين من الحبشة، وأورد هذه الثبوت ابن هشام أيضاً [3].

ب - هيكلية السيرة عند الواقــدي:

من الكتب المهمة التي لا بد لكاتب السيرة النبوية أن يعتمد عليها بما فيهم ابن خلدون، كتاب **المغــازي** للواقدي[4]، والذي يُستدل من عنوانه على أنه اختص بجزء محدد من السيرة وليس كلها، أعني بها المرحلة المدنية من السيرة الشريفة، باعتبار أن غزوات الرسول محمد ﷺ وقعت أحداثها ضمن نطاق هذه المرحلة.

ابتدأ الواقدي في الجزء الأول من كتابه **المغــازي**، بذكر مقدم الرسول ﷺ

(1) مستو، مناهج التأليف، ص 259.

(2) هوروفتس، المغازي الأولى، ص 86.

(3) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 222؛ ج 3، ص ص 59 - 63، 155 - 156؛ ج 4، ص ص 1 - 12.

(4) **الواقدي:** عُرف الواقدي بغزارة علمه بالمغازي والمشاهد، وفي زيارة الخليفة العباسي هارون الرشيد ووزيره يحيى البرمكي إلى المدينة المنورة أثناء الحج، طلبا أن يدلهما على المشاهد وقبور الشهداء، فدلوهما على الواقدي، الذي لم يدع موضعاً، ولا مشهداً إلاّ أراهما إياه. ابن سعد، الطبقات الكبير، ج 5، ص 315.

إلى المدينة المنورة يوم الاثنين لاثنتي عشرة مضت من شهر ربيع الأول، ثم بدأ بذكر بعوث وسرايا وغزوات الرسول ﷺ مبتدئاً بذكر سرية حمزة بن عبد المطلب ﷺ في شهر رمضان على رأس سبعة أشهر من هجرة النبي ﷺ ومنتهياً بذكر أخبار غزوة المريسع، وأنها كانت في عام خمسة للهجرة [1].

ثم استهل الجزء الثاني من كتابه بذكر خبر عبد الله بن أُبيّ وما قاله - بعد أن اختصم سنان الجُهني من الأنصار مع جهجاه الغفاري أجير عمر بن الخطاب ﷺ حول دلو الماء على (بئرالمريسع) - فقال ابن أُبي: ((.. والله لئن رجعنا إلى المدينة لَيُخْرِجَنَّ الأعزُ منها الأَذلَّ..)) ثم يكمل حديثه إلى نهاية الخبر ليكمل جزئيات غزوة المريسع، ويذكر عائشة - رضي الله عنها - وأصحاب الإفك، بعدها ينتقل بحديثه لإكمال غزوات رسول الله ﷺ وسراياه مبتداً بذكر غزوة الخندق ومنتهياً بذكر غزوة الفتح (فتح مكة)، ذاكراً سبب الغزوة وأحداثها وما كان من شأن هدم أصنام قريش، وبقاء الرسول ﷺ في مكة خمس عشرة ليلة [2].

وفي الجزء الثالث من الكتاب أكمل الواقدي الحديث بِشأن هدم بقية الأصنام ومنها العزى، بعدها ذكر من استشهد من المسلمين يوم الفتح، ثم بدأ حديثه عن بقية غزوات الرسول ﷺ وسراياه فابتدأ بذكر غزوة بني جذيمة بقيادة خالد بن الوليد ثم غزوة حنين، واستمر بإيراد بقية الغزوات وآخرها غزوة أسامة بن زيد في خلافة أبي بكر ﷺ، فقد هيأ رسول الله ﷺ قبل أن يمرض ويتوفى، جيش الغزوة وحدد وجهته وأمّر عليه أُسامة بن زيد [3].

وثمة مجموعة من الملاحظات التي يمكن تأشيرها على هيكلية كتاب **الـــــسيرة** عند الواقدي، ولعل من أهمها التزامه بخط ثابت في طريقة عرضه لموضوعاته، فهو يذكر الغزوة ثم يذكر تاريخها في الخروج من المدينة المنورة والعودة إليها، ويتعرض لأخبار الغزوة التي تكون خبراً رئيسياً واحداً مكوناً من

(1) الواقدي، المغازي، ج 1، ص ص 404 - 413.

(2) الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، ج 2، دار المعارف، (القاهرة: 1965 م)، الجزء بأكمله.

(3) الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس، ج 3، دار المعارف، (القاهرة: 1966 م)، الجزء بأكمله.

العديد من الروايات، إضافة إلى ما جمعه الواقدي نفسه من الأخبار الخاصة بالموضوع، ثم أنه يذكر من ينوب عن النبي ﷺ في المدينة المنورة عند خروجه في غزواته، واللواء الذي يعقده الرسول ﷺ للحرب ولمن يعطيه ولونه، وكذلك يذكر شعار المسلمين في الغزوات.

دعّم الواقدي ما أورده من أخبار وأحداث بالآيات القرآنية الكريمة، كذلك أورد بعض الأبيات الشعرية التي تخص الموضوع الذي يطرحه، ونظّم الواقدي ثبوتاً بأسماء الذين استشهدوا في تلك الغزوات، ومن قتل وأسر في تلك الغزوات من المشركين [1].

ج – هيكلية السيرة عند ابن سعد:

اختط محمد بن سعد [2] لنفسه خطاً مغايراً لشيخه الواقدي في تدوين السيرة النبوية الشريفة في كتابه المعنون (**الطبقات الكبير**).. وكان قد قسّمه على عدة أجزاء، وكل جزء يتضمن قسمين.

تناول ابن سعد في القسم الأول من الجزء الأول من كتابه بفصل تمهيدي تاريخ الرسل والأنبياء السابقين، ثم انتقل بعد ذلك لتفصيل الحديث عن أجداد النبي محمد ﷺ، بعدها ذكر أبويه، وولادته وسيرته قبل البعثة ﷺ، ثم ذكر علامات النبوة قبل نزول الوحي، وعلاماتها بعد نزول الوحي، ثم فصّل بعد ذلك في الحوادث التي واجهت الرسول ﷺ ومن معه من مبعثه إلى هجرته إلى المدينة المنورة.

في القسم الثاني من الجزء الأول تحدث ابن سعد عن أعمال الرسول ﷺ وتنظيماته في المدينة المنورة، وما نزل من العبادات مثل فرض صيام شهر رمضان وزكاة الفطر وصلاة العيدين والأضحية، كما ذكر (الصُفةَ) وأصحابها[3]، وفي هذا

---

(1) هوروفيتس، المغازي الأولى، ص ص 122 - 123.

(2) هو تلميذ الواقدي وكاتبه، يتألف كتابه (**الطبقات الكبير**) من ثمانية أجزاء، خصص الجزآن الأولان لسيرة النبي محمد ﷺ ومغازيه، في حين خصص الأجزاء الستة الأخرى لأخبار الصحابة والتابعين مُرتبة حسب الأمصار الإسلامية. سالم، التاريخ والمؤرخون، ص 1.

(3) " ناس من أصحاب رسول الله ﷺ لا منازل لهم، فكانوا ينامون في المسجد، ويعيشون على ما =

القسم أيضاً ذكر إرسال الرسل من قبل النبي ﷺ، وكذلك ذكر الوفود العربية التي قدمت إليه [1].

ومما ميّز سيرة ابن سعد تركيزه على إبراز وتجسيم الجوانب الشخصية الخاصة بالنبي محمد ﷺ، وكل ما يتعلق بها، من خصائصه الأخلاقية وممتلكاته الشخصية وطريقة حياته.

خصص ابن سعد القسم الأول من الجزء الثاني من كتابه لغزوات النبي محمد ﷺ وسراياه، فذكر عددهم، ثم ابتدأ بالحديث عنهم بسرية حمزة وأنهى حديثه بسرية أسامة بن زيد بن حارثة، بينما برزت في القسم الثاني من هذا الجزء تفاصيل للأحداث الأخيرة من السيرة النبوية منها مرض النبي ﷺ، ووفاته، ودفنه، وميراثه، وذكر من رثى النبي ﷺ، وختم حديثه عن سيرة النبي ﷺ بهذه الجملة (**آخر خبر النبي ﷺ**)، بعدها بدأ حديثه عن أبرز فقهاء المدينة ومن كان يفتي فيها، وهو المدخل إلى الطبقات وليس له علاقة مباشرة بسيرة الرسول ﷺ [2].

تجدر الإشارة إلى أهمية ما أورده ابن سعد في باقي أجزاء كتابه من معلومات لا تقل أهمية عن سابقتها، فقد تناول في الأجزاء الأخرى صحابة رسول الله ﷺ وهي بما حوتها من معلومات تكملة غنية لسيرة النبي ﷺ، لأنها تشير إلى أصحابه من الرجال والنساء ممن أشتركوا في حياة الرسول ﷺ الخاصة والعامة أو من الذين رووا الحديث ولم يكتفِ بذلك بل ذكر أخبار التابعين ممن ليس لهم صلة مباشرة مع الرسول ﷺ.

وتميزت السيرة عند ابن سعد بوجود فصل عن أخلاق النبي ﷺ وخصوصياته، وحياته الشخصية، وعاداته، وهذا فتح الباب أمام دراسات اهتمت بهذا الجانب من حياة النبي ﷺ، وظهرت باسم (**الشمائل**)، أما إفراد ابن سعد فصولاً مرتبة في كتابه اهتمت بذكر علامات ودلائل النبوة قبل نزول الوحي على النبي ﷺ وبعد نزوله إليه، فكان سبباً لظهور دراسات فيما بعد اهتمت بهذا الجانب عُرفت

=

يقدمه رسول الله ﷺ وأصحابه لهم ". ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 2، ص ص 13 - 14.

(1) ابن سعد، الطبقات الكبير، ج 1، ق 1، الجزء بأكمله.

(2) ابن سعد، المصدر نفسه، ج 2، ق 1، الجزء بأكمله.

بكتب (الدلائل) [1].

بعد عرض هيكليات السيرة عند كل من ابن خلدون، وابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، يمكننا أن نتلمس مجموعة من نقاط التشابه والخلاف فيما بينهم، مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلافهم في مناهج كتابتهم، والفارق الزمني بينهم.

لعل أهم وأول نقطة تشابه جمعت بينهم، هي جوهر الموضوع الذي كتبوا فيه، (**سيرة النبي محمد** ﷺ)،التي تمثل جزءاً مهماً من تاريخ الأمة الإسلامية، باعتبارها موضوعاً ثابتاً لا يتغير بتغير الزمن ومناهج الكتاب، المحدثين منهم والمؤرخين.

أبدى كلٌّ من ابن إسحاق وابن خلدون اهتمامهما بذكر الأخبار من بدء الخليقة في حين اختلف كل من الواقدي وابن سعد في عدم التطرق لهذه الأخبار.

تطرق ابن خلدون إلى نسب الرسول ﷺ وذكر أجداده كما فعل ابن إسحاق، أما الواقدي فلم يورد أي ذكر عنهم، وخصهم ابن سعد بالذكر بشكل بسيط ومختصر عن طريق تتبع سلسلة الأنبياء وصولاً إلى نسب الرسول ﷺ.

شكّلت حياة الرسول ﷺ قبل النبوة مادة هامة عند كل من ابن إسحاق، وابن سعد، وابن خلدون، فقدّموا عنها تفصيلات عن ولادته وأبرز أحداث حياته وزواجه بأم المؤمنين خديجة بنت خويلد إلى نزول الوحي والبعثة، وأخبار المرحلة المكية، وخالفهم الواقدي بذلك فلم يتطرق لذكر هذه الأحداث.

اتفق الجميع (ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، وابن خلدون) على إيراد تفاصيل مهمة عن كل مجريات أحداث هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة، وكل غزواته وسراياه، وكل انجازاته الأخرى لبناء نواة الدولة الإسلامية، وانفرد ابن إسحاق عنهم بإيراد (**وثيقة المدينة**) وهي" نص الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار " الذي وادع فيه يهود وعاهدهم "، وكذا الحال في غزوات الرسول ﷺ، فقد انفرد الواقدي في إيراد تفصيلات متميزة ومنظمة عنها ميّزته عن غيره.

من المفيد الإشارة إلى استطراد كلٍّ من ابن إسحاق، والواقدي، وابن سعد، في إيراد كل جزئيات أحداث السيرة النبوية، وذكر تفصيلاتها، في حين ذكرها ابن

(1) هوروفيتس، المغازي الأولى، ص 128؛ مستو، مناهج التأليف، ص 308.

خلدون في شيء من الإيجاز والاختصار، دون الدخول في جزئيات الأحداث ومفاصلها.

تميز ابن سعد عن (ابن إسحاق، والواقدي، وابن خلدون) بذكره دلائل وشمائل نبوة النبي محمد ﷺ.

التزم ابن اسحاق وابن سعد وابن خلدون في كتابتهم للسيرة النبوية بخط سير ثابت، تمثل بذكر نسب الرسول ﷺ ومبتدأ حياته، ومبعثه، ومغازيه، وشذّ الواقدي عن ذلك واختص بذكر مقدم الرسول ﷺ المدينة، وذكر مغازيه فقط.

ثالثا: منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية

يمكننا من خلال ملاحظة الهيكلية التي اتبعها ابن خلدون، تحديد ملامح منهجية خاصة به، سار عليها خلال تدوينه للسيرة النبوية، تمثلت في عدة أمور منها:

1 - تعامله مع المصادر وكيفية ذكرها:

اعتمد ابن خلدون على مؤهله العلمي وخزينه المعرفي وإطلاعه الواسع على المصادر والمؤلفات المختلفة في كتابة السيرة النبوية، يستطيع المؤرخون تلمس ذلك بوضوح ولو لم يصرح ابن خلدون بالمصدر الذي اعتمده فإنه يشعر المتخصص المتتبع أنه أمام معلومة موثقة ترجع في أصولها إلى مؤرخين ومحدثين ورواة وأخباريين بذلوا كل ما يستطيعون من أجل الحصول على أدق وأوثق المعلومات وأصدقها، لكتابتها وعرضها في بطون كتبهم التي أصبحت فيما بعد مصدراً مهماً وأساسياً لكل من يروم تدوين السيرة إلى يومنا هذا.

مع ذلك تلمست طرقاً مختلفة اعتمدها ابن خلدون في تعامله مع المصادر منها:

- **عـــدم ذكـــر المصدر:** في كثير من الأحيان يعمد ابن خلدون إلى سرد الوقائع التاريخية واحدةً تلوَ الأخرى دون أن يذكر المصدر الذي اعتمد عليه في استقاء تلك المعلومات والأخبار التي دوّنها، وغدت هذه الطريقة سمة غالبة على معظم ما كتبه، بقدر تعلق الأمر بموضوع السيرة، وفيما يأتي مثال على ذلك، وهو ذكره مولد النبي محمد ﷺ، ((.. ثم ولد رسول الله ﷺ عام الفيل لاثنتي عشرة ليلةً خلت من ربيع الأول.. وكان عبد الله أبوه غائباً بالشام، وانصرف فهلك بالمدينة، وولد سيدنا رسول الله ﷺ بعد مهلكه بأشهر قلائل، وقيل غير ذلك..)) [1].

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 710؛ ابن اسحاق، السيرة، ص 25؛ ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 146.

- الإحالة إلى مصدر آخر دون ذكر اسمه:

في بعض الأحيان يلجأ ابن خلدون إلى اعتماد الاختصار في ذكر الوقائع التاريخية، فيذكر حادثة رئيسية أما فرعياتها وجزئياتها فيعمد إلى الاكتفاء بالتلميح إليها وإحالة القارئ إلى المصادر التي أوردتها، منها على سبيل المثال، ذكره وقائع غزوة بني المصطلق، فقد ألمح إلى حادثة الإفك التي حدثت مع أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -، واكتفى بذكر المصادر التي أوردتها دون ذكر تفاصيل الحادثة، فقال: ((.. قال أهل الأفك ما قالوا في شأن عائشة مما لا حاجة لنا إلى ذكره، وهو معروف في كتب السِيَر..)) [1].

- ذكره مصدراً واحداً:

في بعض الأحيان يعمد ابن خلدون إلى الإشارة إلى مصدر المعلومة التاريخية التي أخذها، بتقديم ذكر مصدرها قبل الحديث عنها، على سبيل المثال يقول: قال ابن إسحاق، يروي ابن إسحاق، قال الواقدي، قال الطبري، وهكذا، وفي أحيان أخرى يذكر الحادثة التاريخية، ثم يدعمها بذكر المصدر الذي استقى منه معلوماته عن تلك الحادثة فيقول على سبيل المثال: ((.. ثم صرفت القبلة عن بيت المقدس، إلى الكعبة، على رأس سبعة عشر شهراً من مقدمه المدينة، خطب بذلك على المنبر، وسمعه بعض الأنصار، فقام فصلى ركعتين إلى الكعبة، قاله ابن حزم)) [2].

- ذكره مصدرين أو أكثر:

أثناء عرض ابن خلدون لموضوع ما، وردت فيه آراء مختلفة يلجأ إلى محاولة واضحة لتوثيق تلك المعلومات، بذكر المصادر التي اعتمدها، والآراء المختلفة حولها، على سبيل المثال ذكره لحادثة الإسراء على النحو الآتي: ((.. قال

(1) ابن خلدون، تاريخ، ص 783؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق1، ص 46؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 426.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 710؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 277؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 181.

ابن حزم: ثم كان الإسراء إلى بيت المقدس [1]، ثم إلى السماوات، ولقي مَنْ لقي مِنْ الأنبياء، ورأى جنة المأوى وَسِدْرَة المنتهى في السماء السادسة، وفرضت الصلاة في تلك الليلة..))، وعند الطبري: ((.. الإسراء وفرض الصلاة كان أول الوحي..)) [2]، وهو بذلك أورد رأيين متضاربين حول حادثة معينة لمصدرين مختلفين، وأمثلة ذلك كثيرة فيما يخص السيرة.

2 – طريقة عرضه لمفردات السيرة:

أظهر ابن خلدون إحاطة شاملة وواسعة بأحداث السيرة النبوية، وقام بتجسيد مراحلها وفق سلسلة وثيقة العُرى لا يمكن فصم عراها أو تجزئتها، فجاءت موضوعاتها متسلسلة، أحداثها متماسكة ومترابطة، يكمل بعضها بعضاً، توضحت بمراحل حياة النبي محمد ﷺ المختلفة.

يمكن ملاحظة مدى تأثر ابن خلدون في طريقة عرضه لموضوع السيرة، بمن سبقه من كتّاب السيرة، وخاصة بابن اسحاق في تقديمه لذكر الأوس والخزرج ثم قريش، ثمَّ نسب الرسول ﷺ بعدها ولادته ومراحل حياته ﷺ قبل البعثة، ثم انتقل إلى عرض سيرة الرسول ﷺ بعد البعثة النبوية ونزول الوحي عليه، ثم استرسل في الحديث عن هجرته إلى المدينة المنورة، وبدأ بذكر مغازيه ﷺ منتهياً بحديثه عن وفاة الرسول ﷺ، مراعياً التنظيم في ذكر احداثها، هذا العرض يشابه إلى حد ما ما كتبه ابن اسحاق في كتابه (**المبتــدأ والمبعث والمغــازي**)، كما نجد تأثيراً واضحاً لكتب المغازي عند حديثه عن غزوات الرسول ﷺ وبعوثه، ويمكننا إدراج مجموعة من الملاحظات حول طريقة عرض موضوع السيرة عند ابن خلدون على النحو الآتي:

- تحديد التاريخ:

دأب ابن خلدون – شأنه بقية المؤرخين العرب والمسلمين – عند

(1) الإسراء عند ابن حزم بعد عودة الرسول من الطائف عندما عرض نفسه عليهم وعاد إلى مكة.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 727؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 578.

عرضه لموضوع السيرة على ذكر تاريخ وقائعها وأحداثها، مثل تاريخ ولادته ﷺ، وتواريخ الأحداث قبل البعثة النبوية، وتواريخ الأحداث قبل هجرته إلى المدينة، وكذلك الحال مع الغزوات والسرايا والحوادث المهمة الخاصة بالسيرة أو المتعلقة بها، ومنها على سبيل المثال قوله عن مولد الرسول ﷺ: ((.. ثم ولد رسول الله ﷺ عام الفيل لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول..)) [1]، وعن الوحي والبعثة، قال ابن خلدون: ((.. فكان يتزود للانفراد حتى جاء الوحي بحراء لأربعين سنة من مولده..)) [2]، وبعد الهجرة ارتبط ذكر الحوادث بهجرة النبي ﷺ من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، ومن ذلك قوله عن غزوة الأبواء: ((.. ولما كان شهر صفر بعد مقدم النبي ﷺ المدينة..))[3]، وبهذه الطريقة أرّخ ابن خلدون لكل الحوادث المتعلقة بالسيرة أثناء عرضه لموضوعاتها.

- تحديد أسماء الأشخاص:

في الإطار ذاته أظهر ابن خلدون اهتماماً بذكر أسماء الأشخاص الذين لهم علاقة بالحدث الذي يدوّنه، مثلاً أورد أسماء أول من آمن بالرسول ﷺ، وأسماء المهاجرين إلى الحبشة أو إلى المدينة المنورة، وأسماء من آخى بينهم الرسول ﷺ من المهاجرين والأنصار، وعند ذكره لغزوات الرسول ﷺ لا يغفل ذكر من ينوب عن الرسول ﷺ، ومن يصلي بالمسلمين في المدينة المنورة، وفي الوقت نفسه يذكر من اشترك في الغزوة مع رسول الله ﷺ كلٌّ حسب موقعه من الحدث، من ذلك ما ذكره ابن خلدون عن غزوة بدر الثانية فقال: ((... وخرج ﷺ لثمان خلون من رمضان، واستخلف على الصلاة عمرو ابن أم مكتوم، وردَّ أبا لبابة من الروحاء، واستعمله على المدينة، ودفع اللواء إلى مُصعب بن عمير،ودفع إلى علي راية... وجعل على الساقة قيس بن أبي صَعْصَعَة من بني النجار، وراية الأنصار يومئذٍ مع سعد بن معاذ،...)) [4]، كذلك ذكر أسماء رسل الرسول ﷺ إلى ملوك الأرض يومئذٍ

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 710؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 25.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 714؛ ابن اسحاق، المغازي، ص 101.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 744؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 1، ص 3.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 749؛ ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 182.

وشيوخ القبائل العربية وما إلى ذلك من الأسماء كلٌّ حسب دوره في الحدث الذي تناوله بالسيرة.

- تحديد الأنســاب:

عُرِفَ العرب باهتمامهم بالأنساب وحرصوا على تلقينها أبناءَهم، وظهر النسابون في القبائل العربية، واهتم الناس بهم لمعرفة نسبهم وأصولهم التي كانوا يتفاخرون بالانتماء إليها والاعتزاز والمباهاة بها أمام القبائل الأخرى [1]، ومما زاد الاهتمام بها بعد ظهور الاسلام تأكيد الآيات القرآنية على أهمية صلة الأرحام منها قوله ﷻ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [2]، كما أكد رسول الله ﷺ على الاهتمام بالأنساب منها قوله: ((.. **تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم...**)) [3].

لم يختلف ابن خلدون عن غيره ممن سبقه من المؤرخين في موضوع الأنساب وذكرها خلال تدوينه لوقائع السيرة النبوية والتي أعمل جهده لتوظيفها خير توظيف، لما في ذكر الأنساب من مبعث للعز والشرف والمباهاة بين القبائل في تخليد الشخص، وقبيلته، بالعمل الذي قام به واشترك فيه مع رسول الله ﷺ. وفي الوقت عينه يفيد ذكر الأنساب وتحديدها في منع أي التباس قد ينشأ من تشابه الأسماء والشخصيات وذكر انسابهم يرفع هذا الالتباس.

وعليه نجد الاهتمام الواضح من قبل ابن خلدون في ذكر نسب الرسول ﷺ وقبائل قريش والأوس والخزرج، وخلال عرضه للسيرة حاول أن يذكر أنساب كل من ورد ذكره في أحداثها تقريباً كما في المثال الآتي عن هجرة المسلمين إلى

---

(1) هاشم الملاح، ((**نظرية ابن خلدون ومنهجه في دراسة الأنساب**))، وقائع ندوة كتب الأنساب، مصدراً لكتابة التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2000 م)، ص 3.

(2) سورة البقرة، من الآية (215).

(3) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ج 1، ص ص 2 - 3؛ محمد ناصر الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، مج 1، ط 3، المكتب الاسلامي، (بيروت: 1988 م)، ص 570.

المدينة فخرجوا: ((.. أرسالاً وأول من خرج أبو سلمة بن عبد الأسد..، ثم هاجر عامر بن ربيعة حليف بني عدي بامرأته ليلى بنت أبي خيثمة بن غانم، ثم هاجر جميع بني جحش من بني أسد بن خزيمة...)) [1].

- أعداد المشاركين في الأحداث:

لتوخي الدقة والأمانة العلمية اضطلع المؤرخون العرب والمسلمون في تحري أعداد القوات، والشهداء والقتلى والأسرى، وما إلى ذلك، أما أحداث السيرة فارتباطها وثيق بالأعداد، فيذكر المؤرخون أول من آمن بالاسلام وأعدادهم وأعداد من هاجر إلى الحبشة، وأعداد من شارك في الغزوات والبعوث والسرايا، وغير ذلك، ومن الأمثلة ما ذكره ابن خلدون في أعداد المهاجرين إلى الحبشة فقال: ((.. فهؤلاء الأحد عشر رجلاً كانوا أول من هاجر إلى أرض الحبشة.. وتتابع المسلمون في اللحاق بهم، يقال: إنّ المهاجرين إلى أرض الحبشة بلغوا ثلاثة وثمانين رجلاً)) [2].

- تحديد الأماكن:

لم يهمل ابن خلدون وهو يدوّن السيرة النبوية، تحديد وذكر الأماكن التي وقعت فيها الأحداث التاريخية الخاصة بها، ومنها الأماكن التي هاجر إليها المسلمون، أو الأماكن التي قصدها الرسول ﷺ لنشر الدعوة فيها، ثمَّ لم يغفل ذكر الأماكن التي دارت فيها رحى الغزوات والسرايا، خروجاً من المدينة المنورة وباتجاهات مختلفة من أجل نشر الإسلام ودحر الشرك، ومن الأمثلة التي أوردها ابن خلدون على تحديد الأماكن، ما ذكره عن وجهة بعث عبد الله بن جحش فقال: ((.. أن تمضي حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف..)) [3].

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 733 - 734؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 152.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 720؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 154.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 746؛ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 13.

3 ـــ أسلوبه في تدوين السيرة:

تميز كـل مؤرخ بأسلوب خاص به في كتابة وعرض الموضوعات المختلفة وبطبيعة الحال كان لابن خلدون بصمته الخاصة بالكتابة، وكتابة السيرة النبوية بشكل خاص، إذ كتبها بأسلوب السرد القصصي الذي تميز بالسهولة والوضوح والبساطة، مع تركيز واختصار في طرح بعض المواضيع،وميل واضح لعدم الإخلال بالمعنى العام أو تجاوز الثوابت الأساسية لأدوار السيرة النبوية، وقد وصف ابن خلدون أسلوب كتابته، فقال: ((.. سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مقتدياً بالمرام السهل.. داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار عن الخصوص..)) [1].

وتميز أيضاً بالتفاوت في أسلوب الكتابة، فنجده تارةً يستخدم أسلوباً لغوياً قوياً ومرسلاً يرتفع في أحيان كثيرة إلى ذروة القوة البيانية المشوقة مبتعداً عن أسلوب التهويل وتضخيم الأمور، وفي أحيان أخرى نجده يكتب بأسلوب عادي مع إسهاب واستفاضة في سرد الموضوع، وأظهر قدرةً كبيرة على اقتباس النصوص ممن سبقه من المؤرخين، وتوظيفها بعدما أعاد صياغة وترتيب أفكارها، وأخرجها بمظهر جديد يتلاءم مع أسلوبه ومنهجيته التاريخية الخاصة به، فظهرت أحداث السيرة النبوية عند ابن خلدون وفق سياق مترابط لا يشوبه شيء إلاّ اهماله بعض الفرعيات والجزئيات من الأحداث الرئيسية دون المساس بالاطار العام للسيرة النبوية، كل هذه الأمور مكنتنا من تأشير مجموعة من الخصائص التي تميز بها أسلوبه في تدوين وعرض السيرة منها:

- الإيجاز والاختصار:

كتب ابن خلدون بعض أحداث السيرة بإيجاز واختصار وعمد إلى ذكر تفصيلاتها باقتضاب وتشذيب واضحين، تظهر في أحيان كثيرة حجم الجهد المبذول في ذلك، وقد يكون ذلك محاولة منه لتجاوز محاور الخلاف والجدل التي قد تثير البعض حوله، فيعمد إلى هذا الإيجاز وعدم التطرق إلى الموضوع بكامل جزئياته.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، 356.

على أية حال، ومهما كان الغرض من ذلك، فإننا نجد محاولات كثيرة للاختزال في سرد بعض وقائع السيرة، منها اختصاره في ذكر غزوات الرسول ﷺ، أو اختصاره في ذكر سرايا وبعوث الرسول ﷺ، واختصاره في ذكر الإسراء والمعراج بما لا يتجاوز ثلاثة أسطر، وكذلك اختصاره في ذكر استقبال الرسول ﷺ في المدينة من قبل المسلمين، وثمة الكثير من الاختصارات وقد لا يذكر بعض الموضوعات، وإنما يكتفي بالتلميح أليها، نلاحظ ذلك في ثنايا موضوعاته بمقارنة مع ما ذُكر في كتب السيرة المتخصصة، وفيما يلي مثال لِما أورده في ذكر استقبال الرسول ﷺ في المدينة المنورة فقال: ((.. ووردوها قريباً من الزوال يوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من ربيع الأول، وخرج الأنصار يتلقونه وقد كانوا ينتظرونه إلى أن قلصت الظلال ورجعوا إلى بيوتهم فتلقوه مع أبي بكر في ظل نخلة..)) [1].

- الاستفاضة والتوسع:

على النقيض مما سبق، نجد ابن خلدون يستفيض ويتوسع في سرد بعض أحداث السيرة، حتى غطت مساحة واسعة من موضوع السيرة لديه، وثمة أمثلة عديدة لعل من أهمها قصة إرسال الرسول ﷺ الرسل إلى ملوك العرب والعجم والتي ابتدأها بقوله: ((.. قال ابن إسحاق بعث رسول الله ﷺ فيما بين الحديبية ووفاته، رجالاً من أصحابه إلى ملوك العرب والعجم، دعاة إلى الله ﷻ..)) [2]. ثم يستطرد بذكر أسماء الرسل، وأسماء من أرسل اليهم رسائله، أمثال صاحب اليمامة، وصاحب البحرين، وصاحب عمان، والمقوقس صاحب الاسكندرية، أو قيصر الروم، أو نجاشي الحبشة، أو كسرى الفرس، أو صاحب دمشق. والملاحظ هنا أنه يورد هذه الرسل والرسائل في كتابه مرة أخرى عند حديثه عن هذه الأمم وملوكها[3]، ومن الأمثلة الأخرى التي توسع ابن خلدون في ذكر تفصيلاتها حديثه

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج2، ص 739؛ ابن سعد، الطبقات، ج1، ق 1، ص ص 157 - 158.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 788؛ ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 188.

(3) منها ذكر مبعوث الرسول ﷺ إلى هرقل قيصر الروم مع ذكر رسالته كاملة، ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 461 - 462، في موضوع الخبر عن ملوك القياصرة، وص 729 عند حديثه عن الرسل.

عن الوفود التي قدمت المدينة المنورة لمبايعة رسول الله ﷺ عام الوفود.

- ذكره أسباب الحوادث:

حاول ابن خلدون وهو يكتب تفصيلات وقائع السيرة أن يتلمس ويبحث عن أسباب وقوع هذه الأحداث والوقائع، ثم ربط الأحداث بالأسباب المباشرة لحدوثها، وهذا ما لاحظناه في أغلب الأحداث التي ذكرها في موضوع السيرة، منها ذكره سبب عداوة قريش للرسول ﷺ وسبب هجرة المسلمين إلى الحبشة، ثم يذكر أسباباً لإسلام بعض المسلمين، وأسباباً لغزوات الرسول ﷺ، وسراياه وبعوثه، ثم نلاحظه يذكر سبب فتح مكة المكرمة، وهكذا مع أحداث السيرة الأخرى، وفيما يأتي مثال على ذلك، هو ذكره سبب فتح مكة وهو استغاثة قبيلة خزاعة حليفة المسلمين حسب بنود صلح الحديبية مع اعتداء قبيلة قريش وبني بكر عليها، اللتين خرقتا بهذا الاعتداء بنود صلح الحديبية، وهنا ابن خلدون يقول: ((فأجاب ﷺ صريخهم... وكان ذلك سبباً للفتح..)) [1].

- الاستشهاد بآيات القرآن:

أورد ابن خلدون الآيات القرآنية التي كانت بعض أحداث السيرة النبوية سبباً في نزولها، أو حاول الاستشهاد بالآيات القرآنية في دعم وتفسير أحداث السيرة، فحين تحدث عن بدء نزول الوحي على النبي ﷺ ذكر الآية: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾ [2]، وعند حديثه عن الحث على الجهاد ذكر الآية: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [3]، أما عند حديثه عن وفد بني تميم فيقول ابن خلدون: " فلما دخلوا المسجد نادوا من وراء الحجرات، فنزلت الآيات في إنكار ذلك عليهم " ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلۡحُجُرَٰتِ أَكۡثَرُهُمۡ لَا

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 802؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 783.

(2) سورة العلق، الآية (1)؛ ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 714؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 101؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 301.

(3) سورة الأنفال، من الآية (39)؛ ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 734؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 366.

يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[1]، وكذا الحال في ذكره ما نزل من آيات في غزوة تبوك، والآيات التي نزلت في فرض الصدقات: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم ﴾[2].

- استعماله الشعر:

في إطار توثيق الحوادث التاريخية وكعادة العرب استعان ابن خلدون بالقصائد الشعرية التي نظّمت في مناسبات ترتبط بأحداث السيرة النبوية، إلاّ أن إيراده للشعر يعد قليلاً مقارنة مع غيره من مؤرخي السيرة مثل ابن إسحاق، أو الطبري وغيرهما. ولعل من أبرز الأحداث التي أورد بها ابن خلدون بعض الأبيات الشعرية ما قيل عند مبايعة الأوس والخزرج بيعة العقبة الثانية للنبي محمد ﷺ، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((.. سمعت قريش صائحاً يصيح ليلاً على جبل أبي قبيس..))، ثم يورد ما صاح به من الشعر [3]، وفي فتح مكة المكرمة أورد ما قاله سعد بن عبادة عند حمله راية الجيش الفاتح [4]، كما ذكر أن كعب بن زهير وفد على النبي ﷺ يعلن اسلامه بعد أن ضاقت به الأرض لاهداره دمه، وأنشد الرسول ﷺ قصيدة مدحه فيها، فكرّمه الرسول ﷺ بردته ثواب مدحه [5]، وأيضاً ذكر المساجلات الشعرية والأدبية التي دارت بين الوفود التي جاءت إلى النبي ﷺ تعلن إسلامها، وشعراء وخطباء مسلمين[6]، وأورد ما قيل من أبيات شعرية في موت سعد بن عبادة سيد الخزرج [7]، وهكذا وظّف ابن خلدون الشعر في تدعيم أحداث السيرة.

---

(1) سورة الحجرات، الآية (4)؛ ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 825؛ ابن سعد، الطبقات، ج1، ق 2، ص 40.

(2) سورة التوبة، من الآية (103)؛ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 728؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 161.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 733؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 380.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 806؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 821.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 818؛ عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، مؤسسة الرسالة، (بيروت: 1988 م)، ص 224.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 825؛ ابن الأثير، الكامل، مج 2، ص ص 158 - 159.

(7) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 855.

- ذكر الروايات والقصص:

لم يغفل ابن خلدون أثناء كتابته وقائع السيرة أن يكتب كل ما اتصل بها من روايات وقصص، ولا سيّما تلك التي لها علاقة مباشرة بشخص الرسول ﷺ، سواء منها التي كانت قبل ولادته أو بعدها، وأثناء طفولته، وأحياناً يورد روايات لها علاقة بأحداث السيرة، وغالباً ما كان يختصر في حديثه عن الروايات، فيورد عبارات ((في قصة معروفة))، أو عبارة ((كما هو معروف)) أو عبارة ((في قصة مشهورة))، ومن القصص التي أوردها، قصة شق الملكين بطنه الشريف ﷺ [1]، وقصة بحيرا الراهب [2]، وقصة مشاركة الرسول ﷺ في بناء الكعبة [3]، وغيرها من القصص التي يحاول ابن خلدون التحفظ على بعضها انسجاماً مع نظرته إلى ضرورة مراعاة سنن الله في الكون والعمران في مجريات أحداث السيرة.

- استعماله مصطلح قيل، وحُكي:

اتبع ابن خلدون أسلوب الإخبار المبهم، أي دون الإشارة إلى المصدر أو الشخص المنسوب إليه الخبر الذي دوّنه، أو الذي نقل عنه، ففي بعض جوانب السيرة، استعمل ابن خلدون عبارة (قيل أو حُكي) للاستعاضة عن ذكر المصدر الذي إستقى منه المعلومة التي أوردها، وثمة مواضع عديدة لهذا الاستعمال عند ابن خلدون، منها ما جاء حول ولادة الرسول ﷺ، فقال: ((... ولد سيدنا محمد ﷺ بعد مهلكه (والده عبد الله) بأشهر قلائل، وقيل غير ذلك..)) [4] فهو لا يذكر ما قيل ولا من قال، وكذا الحال مع ذكره نزول الوحي، حيث قال: ((.. جاء الوحي بحراء لأربعين سنة من مولده، وقيل لثلاث وأربعين..)) [5]، وعند حديثه عن بعث عبد الله بن جحش يقول ابن خلدون: ((.. وقبض النبي ﷺ الخمس، وقسّم الغنيمة،

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ص 34.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 112؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 278.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 113؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 290.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 710؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 22؛ ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 146.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 714؛ الطبري، تاريخ، ج 2، ص 292.

وحكـي: وقَبِلَ الفـداء فـي الأسـيرين..)) [1]، وثمـة أمـثلة أخـرى كثيـرة علـى هـذا الاستخدام من قبل ابن خلدون [2]، وربما قصد ابن خلدون بذلك تضعيف شأن هذه الروايات.

4ـ لغته في تدوين السيرة:

استعمل ابن خلـدون في كـتابة الـسيرة النـبوية، لغـة بـسيطة سـهلة واضـحة مسترسلة، وأختار المفـردات والتـراكيب العـربية الـسليمة، ولـم يكـبل كـتاباته بقيـود الـسجع، ومحسنات الـبديع، مـع أنهـا كانـت الـصفة الغالـبة علـى الكـتابة فـي عهـده والعهـود الـسابقة لـه، وبـراعة ابـن خلـدون في الكـتابة بهـا واضـحة لكنه لـم يستعملها، وقدّم لنا السيرة بلغة سلسة متواضعة مبتعداً عن لغة الإثارة والإرشاد أو الوعظ، فعبّر عمّـا أراد إيصاله إلـى القـارئ بكـل بـساطة وجـزالة، وظهـر خلالهـا التأثيـر الواضـح للقـرآن الكـريم والـسنّة الـنبوية الـشريفة فـي لغته وبيانها. نـدعم كلامـنا عـن لغـة ابـن خلـدون بمـا أورده هـو عـن العـرب ومـا تميزوا بـه حـين قـال: ((إنّ العـرب لـم يـزالوا موسـومين بين الأمـم بالبيان في الكـلام والفـصاحة في المنطق والذلاقة في اللسان، ولـذلك سـمّوا بهـذا الاسـم فإنـه مـشتق مـن الإبانـة لقـولهم: أعـرب الـرجل عمـا فـي ضميره إذا أبان عنه)) [3].

كمـا بـرع ابـن خلـدون أيـضاً، باسـتخدامه لـبعض مـستحدثات الألفـاظ والمـصطلحات والاشـتقاقات اللغـوية مـن بعـض الأصـول العـربية التـي لـم يـسبق اشتقاقها منها، كما استعمل عبارات ومفردات لـم تستعمل من قبل، وربما استعان بالمفردات والتعابير التي كانت سائدة في وقته، إلى جانب استعماله كلمات ليس لها معانٍ في معاجـم اللغة العربية، كما استعان ببعض مفردات القرآن الكريم التي بدت واضحة في لغته، مع مراعاة تطور اللغة العربية ومفرداتها بتطور الحضارة، يتضح لنا مقـدار الفـرق فـي موضـع اسـتخدام الكلمـات والمعنـى المقـصود بهـا، مـع أن ابـن خلـدون لـم يتوانَ بالاستعانة بـأي مفـردة أو مـصطلح للتعبير بهـا عـن آرائه وصياغة

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 747؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 12.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص774، 789، 804، 806، 819، 820.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 27.

مفرداته،وعبّر عـن ذلـك بقـوله: ((.. فـإذا عـرض مـن المعانـي مـا هـو غيـر مـتعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه..)) [1]. وفيما يأتي بعض ما جاء عند ابن خلدون من هذه المصطلحات والمفردات ومواضع استخدامه لها، علماً أنّ في نهاية المجلد الثاني جاء فهرس بلغة ابن خلدون متكون من ست عشرة صفحة.

[illegible]	الجملة
الإذاية، القاذورات	((وأقـدم علـيه سُـفهاء قـريش بالإذايـة والاسـتهزاء وإلقـاء القاذورات في مصلاه)) [2].
استرابت	((واسترابت آمنة برجعها إياه بعد حرصها على كفالته)) [3].
بقر الوحش	((واتفق أن بقر الوحش باتت تهد القصر بقرونها)) [4].
تبييت	((إما الإسلام وإما تبييت النبي ﷺ ليلة السبت)) [5].
زأره	((فزأره عُمر فقال العباس: لـو كـان مـن بني عدي ما قلت هذا)) [6].
قلصت الظلال	((وقد كانـوا ينتظرونه إلى أن قلصت الظلال ورجعوا إلى بيوتهم)) [7].

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (لجنة البيان العربي: 1960 م)، ص 1065.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 726؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 1، ص 601.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ هارون تهذيب سيرة ابن هشام، ص 34.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 821؛ الواقدي، المغازي، ج 3، ص 1025.

(5) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 777؛ هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ص 160.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 805؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص121.

(7) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 739؛ هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ص 97.

فنكص عن صلاته	((وأبو بكر يصلي فنكص عن صلاته ورده رسول الله ﷺ بيده)) [1].
ينشب	((ما أرى الرجل إلاّ نبياً كما يقول،.. فلم ينشب باذان أن قدّم عليه كتاب شيرويه)) [2].
توامَروا	((وكانت قريش بعد واقعة بدر قد توامَروا)) [3].

5ـ ذكره المبشرات والمعجزات النبوية:

ضمن موضوع السيرة أورد ابن خلدون العديد من الأخبار التي عدّت من المبشرات لنبوة النبي محمد ﷺ ومنها:

في حديث ابن خلدون عن قصة سيف بن ذي بن يزن وكيف استطاع أن يستقل بملك اليمن، ووفود العرب عليه لتهنئته وكان فيهم عبد المطلب جد الرسول ﷺ فبشره بنبوة الرسول ﷺ وهنا يقول ابن خلدون: ((.. وسأله عن بنيه حتى ذكر له شأن النبي ﷺ وكفالته إياه بعد موت عبد الله أبيه، عاشر ولد عبد المطلب، وأوصاه به وحضّه على الابلاغ في القيام عليه، والتحفظ عليه من اليهود وغيرهم، وأسرَّ إليه البشرى بنبوته وظهور قريش، قومهم على جميع العرب..)). وهي قصة مشكوك في مصداقيتها.

بعدها تحدث ابن خلدون عن الجوائز التي أعطاها سيف بن ذي يزن للوفود وأنه أعطى عبد المطلب عشرة أضعاف ذلك وفي ذلك يقول: ((.. ذكر صاحب الأعلام[4]، وغيره أنه أجاز سائر الوفد بمائة من الإبل وعشرة أعبد وعشرة وصائف وعشرة أرطال من الورق والذهب وكَرِشٍ مليء من العنبر، واضعاف ذلك

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 850؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 186.
(2) ابن خلدون، تاريخ مج 2، ص 794؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 98.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 761؛ ابن إسحاق، المغازي، ص 301 - 302.
(4) قصد به الذهبي، سِيَرْ أعلام النبلاء.

بعشرة أمثاله لعبد المطلب..)) [1].

بعد وفاة جد الرسول ﷺ، تكفله عمه أبو طالب وكان يعمل في التجارة وفي إحدى رحلاته التجارية إلى بلاد الشام أخذ معه النبي محمد ﷺ، وهنا مرّوا بأحد رهبان النصارى فأعلمهم بنبوته وحذرهم من غدر اليهود به، ويُشير إلى ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. وحمله عمه أبو طالب إلى الشام... فمرّوا ببحيرا الراهب عند بُصرى، فعاين الغمامة تُظلله والشجر تسجد له فدعا القوم وأخبرهم بنبوته، وبكثير من شأنه..)) [2].

وخرج الرسول ﷺ مرة ثانية إلى الشام تاجراً بمال خديجة بنت خويلد، مع غلامها ميسرة، ومرّوا بنسطور الراهب الذي لاحظ على الرسول ﷺ علامات النبوة فأخبر ميسرة بالأمر فأخبر هذا سيدته خديجة بخبره، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((.. ومروا بنسطور الراهب، فرأى ملكين يُظلانه من الشمس، فأخبر ميسرة بشأنه، فأخبر بذلك خديجة، فعرضت نفسها عليه، وجاء أبو طالب فخطبها إلى أبيها فزوجه..)) [3].

أما الرؤيا الصالحة فكانت من مقدمات النبوة ومبشراتها وعدّها ابن خلدون بداية الوحي، فقال عن بدء الوحي: ((.. ثم بدأ بالرؤيا الصالحة، فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح)) [4].

وفي حديث ابن خلدون عن الرؤيا قال: ((.. وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال: ((**الـــرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان**)) [5] والرؤيا للأنبياء هي: استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة.. ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالات الوحي..))، ولقد جعل الشارع الرؤيا الصالحة من المبشرات، فقال: ((**لم يـــبقَ من النبوة إلاّ المبشرات، قالوا وما المبشرات يا**

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 123 - 124، 708.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 712؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 75.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 712؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص ص82 - 83.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 714.

(5) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، رقم الحديث (6984)، ص 296.

رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له)) [1].

وعدّت الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وهنا يقول ابن خلدون: ((.. إن الوحي كان في مبتدئه بالرؤيا ستة أشهر وهي نصف سنة، ومدة النبوة كلها بمكة والمدينة ثلاث وعشرون سنة، فنصف السنة منها جزء من ستة وأربعين، هذا ما ذهب إليه بعضهم..))، إلاّ أنّ ابن خلدون لا يعد أن مدة الرؤيا ومدة النبوة متساوية عند جميع الأنبياء، ولذلك يقول: ((.. كلام بعيد من التحقيق، لأنه إنما وقع ذلك للنبي ﷺ، ومن أين لنا أن هذه المدة وقعت لغيره من الأنبياء..)) [2].

وأورد ابن خلدون كذلك أخباراً لحوادث ضمن إطار السيرة النبوية صنّفها ضمن المعجزات التي اتصف بها الأنبياء، ومن علامات نبوتهم فقال عنها: ((.. ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدةً بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة)) [3].

ويرى ابن خلدون أن القرآن المنزل على نبينا محمد ﷺ أعظم معجزة، حيث يقول: ((.. وإذا تقرر ذلك فاعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ..)) [4].

ومن المعجزات الأخرى حادثة شق الملكين بطن النبي محمد ﷺ، وهو طفل صغير عند مرضعته حليمة السعدية، واستخراج العلقة السوداء من قلبه، ثم غسلاهما حشاه وقلبه بالثلج، وعن هذا الحادث قال ابن خلدون: ((.. وظهرت حليمة على شأنه فخافت أن يكون أصابه شيء من اللمم، فرجعته إلى أمه، واسترابت آمنة برجعها إياه بعد حرصها على كفالته، فأخبرتها الخبر فقالت: كلا

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث (6990)، ص 297؛ ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 521 - 524؛ آ. ي. فنسنك، مفتاح كنوز السنة، نقله إلى العربية: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: 2001)، ص 251.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 521 - 524.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 505.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 507.

والله لست أخشى عليه. وذكرت من دلائل كرامة الله له وبه كثيراً..)) [1].

ثم يتطرق ابن خلدون إلى معجزة الإسراء والمعراج، فيذكر: ((.. ان النبي ﷺ مجبول على أفعال الخير، مصروف عن أفعال الشر، فلا يلم الشر، بخوارقه... وأن خوارق الأنبياء مخصوصة كالصعود إلى السماء.. وإحياء الموتى، وتكليم الملائكة والطيران في الهواء..)) [2].

ويقول ابن خلدون: ((.. ثم كان بشأن الإسراء من مكة إلى بيت المقدس من الأرض إلى السماء السابعة، وإلى سدرة المنتهى، وأوحى إليه ما أوحى..)) [3].

وثمة الكثير من المعجزات التي أوردها ابن خلدون ومنها على سبيل المثال لا الحصر، خروج الرسول ﷺ - يوم الهجرة إلى المدينة - من بيته دون أن يراه المشركون الذين كانوا ينتظرون خروجه ليقتلوه، ويذكر ابن خلدون الخبر فيقول: ((.. واستعدوا لذلك من ليلتهم، وجاء الوحي بذلك إلى النبي ﷺ، فلما رأى أرصدهم على باب منزله، أمر علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن ينام على فراشه، ويتوشح ببرده، ثم خرج رسول الله ﷺ عليهم فطمس الله - تعالى - على أبصارهم، ووضع على رؤوسهم تراباً، وأقاموا طول ليلهم، فلما أصبحوا خرج إليهم علي رضي الله عنه فعلموا أن النبي ﷺ قد نجا..)) [4]، وأكمل ابن خلدون خبر هجرة الرسول ﷺ وكيف لحقت قريش به، وبقاءه وبقاء أبي بكر رضي الله عنه في الغار ثلاثة أيام، ونسيج العنكبوت على فم الغار، فرجعوا وجعلوا مائة ناقة لمن ردهما عليهم ويستكمل ابن خلدون ذكر الخبر إلى وصولهما إلى المدينة المنورة. هذا إضافة إلى ذكره العديد من المعجزات الأخرى ضمن موضوع السيرة.

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 70.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 507.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 715؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 42.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 738.

رابعا: ملاحظات نقدية حول منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية

من خلال ما تقدم يمكننا أن نؤشر مجموعة من الملاحظات النقدية. سلباً وإيجاباً - حول منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، وأسلوب كتابته ولغته وطريقة عرضه للمادة، وفيما يأتي أبرز تلك الملاحظات:

- لم يؤلف ابن خلدون كتاباً خاصاً في السيرة النبوية، وإنما عالج موضوع السيرة في المجلد الثاني من كتابه (**العبــر**).

- في أسلوب كتابته، اتبع ابن خلدون - وكما ذكرنا سابقاً - أسلوباً سهلاً واضحاً في الكتابة مبتعداً عن المبالغة والتهويل في طرحه لموضوعات السيرة، مع التزامه بالتسلسل الزمني المنطقي للأحداث، مع ذلك يمكننا أن نتلمس وجود بعض التناقض لديه بين الإيجاز والتركيز في عرض بعض الموضوعات والاستفاضة والتوسع في موضوعات أخرى، واختلاف في مستوى لغته.

- أكثر ابن خلدون من استعمال كلمات من قبيل: قيل، وقالوا، وزعم، وحكي...، وذلك أعطى انطباعاً على التعميم في طرح الموضوعات دون التخصيص واسناد الموضوعات إلى مصادرها، لعل ذلك نابع لديه من عدم الثقة بالمصدر أو لأنه غير متأكد من صدق الخبر، فيشك فيه، فيلقي بالمسؤولية على غيره.

- استعمال ابن خلدون عبارات، مثل (كما هو معروف)، أو (في قصة معروفة) أثناء عرضه للمواضيع يعطي انطباعاً عن أن ابن خلدون كتب لطبقة معينة وهم المتعلمون (أو المثقفون في مفهومنا الحالي) من المتخصصين بتاريخ العرب والاسلام، وفي أحيان كثيرة ذكر الموضوع نفسه في أكثر من مكان من كتابه، وعند طرحه في موضوع السيرة يقول ((في قصة معروفة)) دون الإشارة إلى أنه قد طرحها سابقاً، والأمثلة على ذلك كثيرة منها حديثه عن عبد المطلب جد الرسول ﷺ وزيارته اليمن وتبشير سيف بن ذي يزن ملكها له بنبوبة الرسول ﷺ.

- إيراد ابن خلدون أثناء تدوينه للسيرة أغلب الروايات والقصص الشعبية

المتعلقة بها، إضافة إلى ذكره بعض أبيات من قصائد ارتبطت بهذه القصص، أعطى دليلاً على مدى تأثره بها وبأسلوب القصاصين والأخباريين، فهو يورد الكثير منها فيما يتعلق بأخبار أجداد الرسول ﷺ وأخرى متعلقة بالرسول ﷺ شخصياً قبل البعثة وبعدها.

- أما ما يتعلق باستخدام ابن خلدون لغة كتابة السيرة، فهو لم يكن بمستوى واحد، فأسلوب لغته يتراوح بين ذروة الإبداع اللغوي في انتقائه المفردات وصياغة الجمل وحبكها وبين استعماله لأسلوب الكتابة البسيطة واعتماد الألفاظ الشعبية، أو أن يعمد إلى استحداث بعض المصطلحات ليعبر بها عمّا يريد أن يوصله لقارئه.

- اتبع ابن خلدون طرائق عديدة ومتنوعة في ذكر المصادر التي اعتمدها أو اقتبس منها النصوص أثناء تدوينه للسيرة النبوية، وغلب عليه عدم التصريح بذكر اسم المصدر الذي استقى منه معلوماته، فأعطى ذلك صفة حرية توثيق روايات وموضوعات السيرة التي طرحها ابن خلدون بالرجوع إلى ما تيسر من تلك المصادر وإن كان ذلك يلحقه بعض الإبهام لعدم إمكانية معرفة مصدر المعلومة الأصلي.

- لم يلتزم ابن خلدون بإيراد المعلومات والروايات التي اقتبسها من مصادر مختلفة، كما هي عند كتابته للسيرة، فكثيراً ما كان يعمد إلى صياغتها وإخراجها بما ينسجم وأسلوبه ومنهجيته الخاصة به، ولم يكتف بذلك بل حاول أن ينقد ويوضح بعض ما يورده، ثم يضع رأيه بالموضوع حتى ولو تعارضت أفكاره واختلفت مع الروايات التي يطرحها، ومنها على سبيل المثال حديثه عن الإيلاف عند قريش، فقال: ((.. إن هاشم أبو عبد المطلب أول من سنَّ الرحلتين في الشتاء والصيف للعرب، ذكره ابن إسحاق، وهو غير صحيح، لأن الرحلتين من عوائد العرب في كل جيل لمراعي إبلهم ومصالحها، لأن معاشهم فيها. وهذا معنى العرب وحقيقتهم... وتكونت على ذلك طباعهم، فلا بد لهم منها، ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية..)) [1].

(1) ابن خلدون، التاريخ، ج 2، ص 695؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 33.

وفي موضوع الهجرة إلى الحبشة أكد ابن خلدون أنها هجرة واحدة متتابعة وليست هجرتين كما يقول بذلك غيره من المؤرخين [1]، إذ قال: ((... الأحد عشر رجلاً كانوا أول من هاجر إلى أرض الحبشة، وتتابع المسلمون من بعد ذلك، ولحق بهم جعفر بن أبي طالب وغيره من المسلمين.. وتتابع المسلمون في اللحاق بهم..)) [2].

خالف ابن خلدون أيضاً، الكثير من المؤرخين في تحديد تاريخ غزوة الخندق، فثمة من قال إنها في العام الخامس للهجرة [3]، في حين يؤكد هو غير ذلك بقوله: ((.. والصحيح أنها في الرابعة، كان ابن عمر يقول: ردّني رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة، ثم أجازني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة، فليس بينهما إلاّ سنة واحدة وهو الصحيح..)) [4].

عن حرب الفجار ومشاركة الرسول ﷺ فيها، ذكر ابن خلدون أن الرسول ﷺ حضرها وهو صغير ابن عشرة أعوام، وهنا يخالف ابن خلدون غيره، الذين قالوا أن عمر الرسول ﷺ كان حينها عشرين عاماً، فيقول: ((.. كان ينبل فيها على أعمامه أي يجمع لهم النبل..)) [5].

- اعتنى ابن خلدون بذكر الروايات التي تدخل في باب المعجزات والخوارق، وقد أورد الكثير من تلك الروايات، وأحياناً أخرى عزى أفعالاً للرسول ﷺ، ومنها على سبيل المثال، ذكره حادثة ((.. شق الملكين بطنه واستخراج العلقة السوداء من قلبه..)) [6]، ومنها عند حديثه عن هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة إذ قال: ((.. فلما رأى أرصدهم على باب منزله، أمر علي بن أبي طالب أن ينام على

---

(1) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص ص 135، 138.
(2) ابن خلدون، التاريخ، ج 2، ص 720.
(3) الواقدي، المغازي، ج 2، ص 440؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 1، ص 47؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 2، ص 70.
(4) ابن خلدون، التاريخ، ج 2، ص 773؛ ابن كثير، السيرة، ج 2، ص 354؛ هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، ص 128.
(5) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 81؛، ابو الحسن علي ابن الحسين المسعودي، التنبيه والأشراف، دار صادر، (بيروت: د. ت)، ص 230.
(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 711؛ ابن إسحاق، السيرة، ص 25.

فراشه،.. ثم خرج رسول الله ﷺ عليهم، فطمس الله تعالى على أبصارهم ووضع على رؤوسهم تراباً،.. فلما أصبحوا خرج إليهم علي، فعلموا أن النبي ﷺ قد نجا..)) [1].

كان موقف ابن خلدون من إشكالية كتابة الرسول ﷺ في وثيقة صلح الحديبية واضحاً، إذ قال: ((.. كتب الصحيفة علي وكتب في صدرها: هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ، فأبى سهيل من ذلك وقال: لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك. فأمر رسول الله ﷺ علياً أن يمحوها فأبى، وتناول هو الصحيفة بيده ومحا ذلك وكتب محمد بن عبد الله..))، ثم علق ابن خلدون على الحادثة فقال: ((.. لا يقع في ذهنك من أمر هذه الكتابة ريب، فإنها قد ثبتت في الصحيح، وما يعترض في الوهم من أن كتابته قادحة في المعجزة فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت من غير معرفة بأوضاع الحروف ولا قوانين الخط وأشكالها، بقيت الأمية على ما كانت عليه، وكانت هذه الكتابة الخاصة من إحدى المعجزات انتهى..)) [2].

- جهد ابن خلدون بالابتعاد عن فرعيات وتداخلات الأحداث الرئيسية في موضوع السيرة النبوية، وكان هذا الموقف طاغياً على منهجيته التي اعتمدها في تدوينه للسيرة مع أن اهماله هذه الجزئيات لم يخل بالمعنى العام للسيرة أو ربط وتسلسل أحداثها أو ثوابتها كما جاءت في كتب السيرة، فكان ابن خلدون إما ملمحاً إلى الحدث الفرعي تلميحاً بسيطاً وإما أنه لا يذكره وخاصةً إذا كان هذا الحدث قد أثار جدلاً بين المسلمين وفيما يأتي نماذج على ذلك:

في حديث ابن خلدون عن عودة مهاجري الحبشة يقول: ((.. ثم اتصل بالمهاجرين في أرض الحبشة خبر كاذب بأن قريشاً قد أسلموا، فرجع قومٌ منهم إلى مكة..)) [3]، ولم يتطرق ابن خلدون إلى ذكر ((قصة الغرانيق)) التي ذكرتها بعض كتب التاريخ والسيرة [4]. وهي قصة لا تصمد أمام التحليل

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 737 - 738؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 153.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 786؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 1، ص 74؛ ابن الأثير، الكامل في تاريخ، مج 2، ص 90.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 725.

(4) ابن اسحاق، المغازي، ص 157؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 137؛ ابن الأثير، =

التاريخي الحديث.

ومن الأمور الأخرى التي لم يتطرق إليها ابن خلدون لما أثارته من خلاف بين الفرق الإسلامية، أو أنه تجنب ذكرها لأسباب أخرى، وذكرتها كتب السيرة هي: خطبة العباس عم الرسول ﷺ أثناء حضوره بيعة العقبة الثانية، واكتفى بالقول: ((.. وحضر العباس بن عبد المطلب، وكان على دين قومه بعد..)) (1).

ذكرت كتب السيرة والمغازي رؤيا لعاتكة بنت عبد المطلب قبل معركة بدر، أثارت مشكلة في مكة بين عشيرة الرسول ﷺ وسكان مكة، إلاّ أننا نلاحظ ابن خلدون يهمل ذكرها (2). أما حادثة الإفك فقد أفردت لها كتب السيرة مباحث وذكرتها بالتفصيل وربما عن أكثر من مصدر، إلاّ أن ابن خلدون اكتفى بالإشارة إلى أن كتب السيرة قد ذكرتها (3).

في حديث ابن خلدون عن سرايا النبي محمد ﷺ أهمل ذكر بعض السرايا ومنها التي وقعت بين غزوة المريسيع وعمرة الحديبية وذكرتها كتب المغازي (4).

تطرقت بعض كتب السيرة والمغازي، إلى مرض الرسول ﷺ الذي توفي به وذكرت أحاديث للرسول ﷺ ذكر فيها أن مرضه كان من أثر السم الذي وضعته اليهودية في الشاة وقدمتها له ﷺ (5)، إلاّ أن ابن خلدون لم يذكر شيئاً من هذا، واكتفى بذكر مرض رسول الله ﷺ وأنه كان صداعاً وحمى (6).

=

الكامل في تاريخ، مج 1، ص 596.

عن الرد على هذه الرواية، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، المكتب الإسلامي، (بيروت: 1996 م)، صفحات متعددة.

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 731؛ ابن سعد، الطبقات، ج 1، ق 1، ص 149.

(2) الواقدي، المغازي، ج 1، ص 29.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 783؛ الواقدي، المغازي، ج 2، ص 429؛ ابن سعد، الطبقات، ج 2، ق 1، ص 46.

(4) الواقدي، المغازي، ج 2، ص 679.

(5) الواقدي، المصدر نفسه، ج 2، ص 679.

(6) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 848.

- أكثر ابن خلدون من تكرار بعض أحداث السيرة النبوية، فذكرها ضمن موضوع السيرة النبوية، وكررها عند حديثه عن العلاقات بين العرب والأمم المجاورة لهم من الفرس أو الروم أو القبط، وهذه الأحداث منها ما يتعلق بسيرة الرسول ﷺ قبل البعثة النبوية، ومنها يخص أحداث السيرة بعد البعثة [(1)]، وسأحاول ذكر أمثلة ذلك مع إشارة إلى الصفحات التي تكرر فيها الموضوع.

منها ذكر قصة زيارة عبد المطلب جد الرسول ﷺ إلى اليمن ليهنئ سيف بن ذي يزن باسترداد ملكه، وكيف بشّره بظهور نبي وأنه من ذريته [(2)].

وذكره خبر غزو الحبشة للكعبة وقصة أصحاب الفيل مع أهل مكة [(3)].

حرب الفجار ذكرها ابن خلدون في أكثر من موضع وأكد على حضور الرسول ﷺ هذه الحرب وهو لا يزال صغيراً [(4)].

ذكر ابن خلدون موضوع الأوس والخزرج وعلاقتهم مع رسول الله ﷺ من حرب بُعاث وحتى وفاة الرسول ﷺ وخبر سقيفة بني ساعدة، وبيعة أبي بكر، وموت سعد بن عبادة [(5)]. وفي حديث ابن خلدون عن إرسال الرسول ﷺ الرسائل إلى الملوك ذكر رسالته إلى هرقل قيصر الروم، بعدها تطرق إلى ذكر

غزوة مؤته، وغزوة تبوك، وكررها في موضوع ملوك القياصرة [(6)]، وأوردها ضمن موضوع السيرة [(7)].وكذلك ذكره رسالة الرسول ﷺ إلى المقوقس صاحب القبط بمصر والأسكندرية [(8)]. وذكر ابن خلدون أخبار معركة ذي قار بين العرب والفرس وانتصار العرب فيها، وكان رسول الله ﷺ يومها في المدينة وأخبر بها أصحابه وقال: ((**اليوم انتصفت العرب من العجم وبي نُصِروا**)) [(9)].

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 789، 799، 819.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 123، 708.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 117، 708.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 125، 361، 713.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 602 - 614، ص 728 - 856.
(6) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 461 - 463.
(7) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 789، 799، 819.
(8) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 146 - 147، 795.
(9) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 366، 559، 705.

بالإضافة إلى موضوعات أخرى كثيرة.

لعلّي، ومن خلال ما سبق، استطعت تأشير المنهجية الخاصة التي اتبعها ابن خلدون في رسم هيكلية السيرة النبوية، وتبيين مصادره الأساسية وطبيعة تعامله معها، وإجراء مقارنة سريعة لهيكلية السيرة عنده مع مثيلاتها من هيكليات السيرة. ولكي تتضح الصورة، لا بد لنا من التطرق إلى المنظور الحضاري لابن خلدون في تفسيره لأحداث السيرة، وهو ما سيكون موضع عناية الفصل الثالث من الرسالة.

الفصل الثالث/ التفسير الحضاري لأحداث السيرة النبوية عند ابن خلدون

اولا: أسس فلسفة ابن خلدون في فهم السيرة وتفسير احداثها

إنّ ارتباط ابن خلدون بواقعه العربي الإسلامي، واعتماده فلسفة خاصة وفق منهجيته المعروفة، واستنتاجاته المتميزة كل ذلك أفرز تفسيراً حضارياً لأحداث السيرة النبوية تميز بها من غيره بمحاولته المزج بين المرتكزات الأساسية لفلسفته في دراسة السيرة النبوية القائمة على السنن الكونية والعصبية والدين وهذا أعطى موضوعات هذا الفصل نوعاً من التداخل مع بعضها بسبب اعتماد ابن خلدون في تفسيره لأحداث السيرة على أكثر من عامل في فلسفة الحدث الواحد.

وهكذا تداخلت الاستشهادات الخلدونية، التي غدت تحتمل أكثر من وجهة نظر عند الاستشهاد بها. وهذا ما سأحاول توضيحه عند تناولي للتفسير الحضاري للسيرة النبوية عند ابن خلدون.

اعتمد ابن خلدون في فلسفة أحداث السيرة النبوية على أسس عدّها مفاتيح لدراسة السيرة النبوية وفهم أحداثها وهذه الأسس هي:

1- السنن الكونية والاجتماعية:

أشرنا في الفصل الأول إلى اعتماد ابن خلدون على (السنن الربانية) والتي صاغها على شكل قوانين اجتماعية وكونية، وفيما يأتي توضيح لذلك.

تعني السنن الكونية عند ابن خلدون القوانين التي أوجدها الله في الطبيعة، والكشف عنها يعني توضيح القوانين الآلهية في الكون بدراسة علمية تحدد نشأتها وتطورها وتراقب حركتها ضمن قوانينها الثابتة، كقوانين سير الشمس والقمر [1].

وقوانين الحياة الاجتماعية هي أيضاً سنّة الله التي استنها في العمران وسار الناس عليها ويرى ابن خلدون أن علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري هو علم

---

(1) عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي، ص 89.

الكشف عن قوانين الله في المجتمع [1].

والسنن مفهوم قرآني مستمد معناه ودلالاته من النص القرآني ((سنّة الله)) وطريقته في سياق النماذج والأدلة التاريخية التي يعرضها[2]، والتي اتسمت بالثبات وفق ما اقتضته قدرة الله، ودلّت عليها آيات القرآن، ﴿ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً ﴾ [3].

وعلى هذا تقاطع موقف ابن خلدون مع كل ما خالف السنن الكونية، ورفض كل ما خالف السنن الطبيعية، أو ما سمّاه (**المجرى الطبيعي**)[4]، أو الأمر الوجودي، فنجده يقول فيه: ((وَقَلَّ أنْ يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي))[5].

إنَّ قدرة الله وحكمته اقتضت خلق الإنسان، وخلق كل ما يخدمه لتكوين المجتمعات الخاضعة للقوانين الطبيعية، وهي بطبيعة الحال محكومة بقدرته واستطاعته - تعالى - في بقائها أو تغييرها متى ما أراد ذلك، عن طريق إرسال الرسل والأنبياء المؤيدون بنصر منه كوسيلة رئيسية مثلى من وسائل التغيير، ويؤكد ابن خلدون باعتقاد جازم، أن السنن الاجتماعية لأي مجتمع لا تتغير إلاّ على أيدي الأنبياء والرسل - ومنهم النبي محمد ﷺ - بتبليغ رسالاتهم السماوية بمعونة وتسديد من الله [6]، بعد توكلهم عليه وإيمانهم بقدرته، وأخذهم لكل الأسباب المتاحة لهم لتحقيق الغاية التي أُرسلوا من أجلها [7]، إلاّ أنه يَعُد المعجزات استثناءاً من هذه القاعدة - كما مرّ بنا في الفصل الأول - عند ذكر توجهات ابن خلدون الفكرية والعقائدية وعدّه الفتوحات الإسلامية من معجزات نبيّنا محمد ﷺ، وكذلك

---

(1) الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، ص ص 154 - 155.

(2) محمد عادل شريح، ((**دراسة في السنن الربانية**))، منتديات أمة الاسلام، موقع القلم على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت) www. alglm. Com.

(3) سورة الإسراء، من الآية (77).

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 412.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، 469.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 693؛ الوردي، منطق ابن خلدون، ص 149.

(7) علي محيي الدين القره داغي، ((**دور العقيدة الإسلامية في بناء الحضارة**))، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنّة، (مكة المكرمة: د. ت)، ص 2.

في الفصل الثاني، عند حديث ابن خلدون عن معجزات الأنبياء وعدّها من علامات نبوتهم، وأنها أفعال يعجز البشر العاديون عن الاتيان بها.

وقد تنوعت المصادر التي اعتمدها ابن خلدون في تفسيره السنن الاجتماعية التي تحكمت بمبادئ العمران البشري، فكان القرآن الكريم لديه المصدر الأول والرئيسي في استلهام تفاسير هذه السنن وقد عمل على توظيف العديد من النصوص القرآنية المؤيدة للقوانين والسنن الإلهية لتدعم وجهة نظره في الكشف عن حقائق سير الحياة وقوانينها انطلاقاً من تطبيقات نظرية وعملية وصولاً إلى القوانين الإلهية والسنن الكونية التي شرعها الله وأوصلها إلى البشر عن طريق الوحي بهدف إصلاح الإنسان، وحفظ نوعه، وتهذيب أخلاقه وتنظيم علاقاته مع أبناء جنسه وعلاقاته مع محيطه الكوني بهدف احتواء الأفعال الإنسانية وإدامة الوجود الإنساني لتعمير العالم وتحقيق مبدأ استخلاف الأرض [1]: ((... وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه.. وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم..)) [2].

وتحدد المصدر الثاني الذي استلهم منه ابن خلدون تفسيره للسنن الاجتماعية في دقة الملاحظة الشخصية والتجربة العملية، فالملاحظات التي رصدها ابن خلدون عند استقرائه للكتب التاريخية استطاع من خلالها الكشف عن القوانين التي تتحكم بالظواهر الاجتماعية التي استخلص منها سنناً تاريخية واجتماعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لديه بالمصدر الأول القرآن الكريم، لأن الجانب العملي أو البشري والتطبيقي من هذه العملية يخضع لسنن التاريخ [3].

واستعمل ابن خلدون - كما ورد في الفصل الأول - المفهوم القرآني (سنّة الله) في مواضع عديدة وصاغها على شكل قوانين وسنن، وقدّم لذلك أمثلة مختلفة في كتابه المقدمة، وبوّبها على شكل فصول عن السنن منها على سبيل المثال، ((فصل في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من

---

(1) عبد الرحمن العضراوي، ((**التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني**))، ندوة الأردن، المصدر السابق، (آيار، 2007 م)، ص 3.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 422.

(3) العضراوي، التطبيق المقاصدي، ص 5.

نبوة أو دعوة حق))، ويوضح ذلك بقوله: ((.. وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله من إقامة دينه، قال ﷺ: ﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [1]، وسرّه أن القلوب إذا تداعت.. إلى الأهواء والباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف وحَسُنَ التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة..)) [2].

ومن الفصول الأخرى التي عدّها ابن خلدون من السنن الفصل المعنون: ((فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)) ودعمّها بالحديث النبوي ((**ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه**)) [3]، لأنه لا بد لأي نبي حسب اعتقاده ((.. من عصبة وشوكة تمنعه أذى الكفار حتى يُبَلّغْ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته..)) [4]، واستطرد قائلاً: ((.. وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أَوْلى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم ألاّ تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية..)) [5]، فاتباع السنن كان طريق الأنبياء في نشر دعواتهم: ((.. وهكذا كان حال الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المُؤَيَدُون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنّما أجرى الأمور على مستقر العادة..)) [6].

يتضح مما سبق عدم وجود تعارض بين الدين والعصبية عند ابن خلدون في إطار السنن الكونية والاجتماعية، لأن قدرة الله تجلت في تحقيق مطالبه في

(1) سورة الأنفال، من الآية (63).
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 466.
(3) الحديث أخرج معناه الإمام أحمد في مسنده برقم (10483).
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 401.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 468.
(6) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 469.

الأرض عن طريق إجراء الأمور على طبيعتها بدون تدخل مباشر، مع قدرته - تعالى - على ذلك، وإنما جعلها تحدث عن طريق واحد من البشر أنفسهم يكون ذا عصبية قوية لكي تسنده وتحميه أثناء تبليغ ونشر ما كُلّفَ به من دعوة دينية، بإرادة إلهية ورعاية ربانية، فتظهر العصبية بصيغة دعم اجتماعي ضد من يعارض هذه الدعوة، وهذا ما تمثل في دعم عصبية قريش للنبي محمد ﷺ أثناء نشره الدعوة الإسلامية التي كُلّفَ بحملها، مع قدرة الله على تغيير الوضع الموجود على الأرض عن طريق المعجزات الإلهية، لكنه يترك الأعمال البشرية تأخذ مسارها الاعتيادي والطبيعي [1].

وفي الإطار ذاته سارت أحداث الدعوة الإسلامية منذ ظهورها وفق السنن الاجتماعية الطبيعية بعد توكل الرسول ﷺ على الله ﷻ من بداية نزول الوحي عليه وهجرته إلى المدينة المنورة إلى أن أصبح الإسلام دولة عظيمة مع الاعتماد على القدرات العقلية والبدنية والأخذ بالأسباب في ظلّ الرعاية الإلهية كما هو واضح في مسار السيرة النبوية الشريفة.

2.العصبية:

يُعرّف ابن خلدون العصبية [2] بأنها تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة، أو أية جماعة أخرى مع بعضهم، وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في الشدة والرخاء. ولاحظ ابن خلدون أن هذه العصبية تكون قوية كل القوة في البداوة وهي السبب الأبرز في التنازع بين القبائل المختلفة، ولكن هذا التنازع العصبي بين القبائل البدوية يزول بتأثير الدعوات الدينية، ويظهر بدلاً عنها قوة عظيمة لا يقف في طريقها عائق، وتتجه هذه القوة نحو البلاد المتحضرة لتؤسس دولة جديدة، وهذا ما حدث للقبائل العربية البدوية، إلاّ أن الملاحظ على هذه العصبية أنها تضعف من

(1) جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص 69.

(2) سبق وأن أشرنا إلى تعريف العصبية ومدلولها السياسي عند ابن خلدون في الفصل الأول، المبحث الثالث.

جراء إنغماس أصحابها في ترف الحضارة [1].

والعصبية عند ابن خلدون شرط أساسي لتأسيس الدول وقيام الملك والخلافة، وتمثل أهم القوانين الاجتماعية التي يجب أن يتبعها كل ذي شريعة أو دعوة دينية، إذ إنّ الشرائع تبطل إذا العصبية بطلت وتجاوز ابن خلدون مسالة ذم الشرع الإسلامي للعصبية، بتأكيده على أن العصبية كثيراً ما تكون وسيلةً لنصرة الدين وإقامة الحق[2]، ويرى أنّ الرسول ﷺ اعتمد عليها في حماية الإسلام ونصرته، ومثال ذلك تحالفات الرسول ﷺ مع القبائل العربية، وتأليفه قلوب زعماء العشائر، وهي كلها في إطار التحالفات العصبية التي تُصب في نصرة الدعوة الدينية الاسلامية.

وحدد ابن خلدون للعصبية أطراً عديدة ومنح من خلالها الطبيعة التلازمية القائمة بينها وبين النبوة وبينها وبين الدولة، وفيما يأتي توضيح لذلك.

- العصبية والنبوة:

رصد ابن خلدون التداخل الواضح بين الدين والعصبية، فدفعه ذلك إلى إفراد فصل خاص عنونه بـ ((**الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم**)) [3]. تحدث فيه عن عصبية الأنبياء الذين كلّفوا بحمل أعباء الرسالات السماوية من قبل الله ﷻ، وساق فيه شواهد عديدة تدلل على الترابط بين العصبية والدعوات الدينية على اعتبار أن عمومية الدعوة للناس كافة تحتاج إلى دعم وإسناد عصبي يوفر الحماية والمنعة للدعوة وصاحبها (النبي الرسول) ﷺ وأكد ذلك بقوله: ((.. إن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية..)). مدعماً رأيه هذا بقول النبي محمد ﷺ: ((**ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه..**))، ومعلقاً في الوقت ذاته على ذلك بقوله: ((.. إذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنّك بغيرهم ألاّ تُخرق له العادة في الغلب بغير عصبية)) [4]. وكانت تطبيقات ابن خلدون واضحة

---

(1) الوردي، منطق ابن خلدون، ص 82.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص ص 538 - 539.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 468.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص ص 468 - 469.

في أحداث السيرة النبوية ودور العصبية في نشر الدعوة الإسلامية ومقاومة المشركين، على اعتبار أن الحركات التاريخية لو قادها الأنبياء - عليهم السلام - أنفسهم لأخذوا بالأسباب واعتمدوا الوسائل لتحقيق أهدافها وإحداث تغييراتها وإلاّ ما كانت أن تحدث شيئاً [1].

وعلى الرغم من مسعاه الجاد في توضيح الآصرة القوية التي تجمع بين الدين والعصبية وتقديم كل ما توافر له من براهين واثباتات تؤكد صحة هذا الترابط، على الرغم من كل ذلك، نجد تنبيهه عند تعارض بعض أفكاره السابقة مع ما جاء في الشرع الإسلامي من ذم للعصبية، وذلك حين ذمَّ رسول الله ﷺ عبية الجاهلية (عصبيتها) وتلاقيها مع بعض الأدلة الشرعية الأخرى التي أكدت أهمية العصبية لحماية الدعوة كقوله ﷺ: ((**ما بعث الله من بعده - أي لوط - من نبي إلاّ في ثروة من قومه..**)) [2].

وعلّل البعض ذلك باعتقاد ابن خلدون الجازم بأن الإسلام لم يلغِ العشيرة والقبيلة في مجتمع مكون من عشائر وقبائل، وإنّما ألغى الانغلاق القبلي المعيق من انصهار القبائل في مفهوم الأمة [3]، وقدّم دليلاً على ذلك قول ابن خلدون: ((.. اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنّما هو بضرورة الوجود وترتيبه.. وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم إلاّ بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها.. ثمَّ وجدنا الشارع قد ذمّ العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال ﷺ: ((**إنّ الله أذهب عنكم عُبِّيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب**)) [4]، وقال ﷻ: ﴿ لَن تَنفَعَكُمۡ أَرۡحَامُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَـٰدُكُمۡ ﴾ [5]..)) [6].

---

(1) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، ص 37.

(2) أخرجه الإمام أحمد في المسند برقم (8627).

(3) عبد الله ابراهيم الكيلاني، ((**منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية**))، ندوة الأردن، (آيار: 2007 م)، ص 17.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 538؛ الألباني، صحيح الجامع الصغير، مج 1، ص ص 367 - 368 نقلاً عن مسند الإمام أحمد وسنن الترمذي.

(5) سورة الممتحنة، من الآية (3).

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 538.

وأضاف ابن خلدون قائلاً: ((.. إنّ ذم الشارع العصبية، إنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد،... فأما إذا كانت في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلاّ بالعصبية..)) [1].

هكذا خرج ابن خلدون من مأزق إشكالية الوقوع في التناقض بين مدح العصبية وذمها، بتقسيم العصبية على نوعين، ايجابية وسلبية، والإسلام ذم الأخيرة التي تتحكم فيها الأهواء والميول وتقوم على الباطل، وشجّع وأثنى على العصبية الإيجابية التي تعمل على نصرة الدين وحمايته لأنها عصبية محمودة [2].

إلى جانب ذلك، حدد ابن خلدون مصادر العصبية، وبطبيعة الحال كان النسب في مقدمتها، لأن أهل النسب الواحد تربطهم روابط قوية تدفعهم إلى التلاحم والتناصر، وفائدة النسب تكمن في ((.. الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة..)) [3]، وتلى ذلك بالأهمية عنده، المصاهرة والولاء والحلف كمصادر للعصبية، وعلّق على ذلك بقوله: ((.. فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنهم عصبيتهم..)) [4]، معللاً ذلك بقوله: ((.. إذ نعرة كل واحد منهم على أهل ولائه وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها..)) [5].

يتضح لنا مما تقدم مدى الترابط بين النبوة والعصبية، لعدم مقدرة أي دعوة دينية تحقيق نتائج فعّالة ومرجوة بدون عصبية تساندها، والعكس صحيح فلا قدرة

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 540.

(2) عبد الرزاق قسوم، ((**قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي**))، مداخلات ندوة بيت الحكمة، (تونس: 13 - 18 آذار 2006 م)، ص 3.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 424.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 433.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 424.

لعصبية على الانتشار والتوسع والتطور الحضاري لمجتمعاتها دون الاستناد إلى دعوة دينية ترشدها وتوجهها وهو ما حصل مع عصبية العرب قبل الإسلام وبعده.

استند الرسول ﷺ في نشر الدعوة الإسلامية على عصبية نسبه وقومه ولا أدل على ذلك من المواقف التي تجسدت فيها روح العصبية المناصرة والمدافعة عن الرسول ﷺ وعن الرسالة الدينية التي حملها، والتي ابتدأت بعصبية عائلته وعشيرته ثم عصبية العرب الجامعة لكل العصبيات.

في بيت الرسول ﷺ وقفت زوجته خديجة - رضي الله عنها - وأهل بيته إلى جانبه، صدّقوه وآمنوا به، ثم آمن به أصحابه المؤمنون الأوائل فصدّقوه ونصروه، ووقفت عشيرته تحميه وترد عنه أذى المشركين ((.. فقام أبو طالب دونه محامياً ومانعاً..))، وقال للرسول ﷺ: ((.. يا ابن أخي ! قل ما أحببت فوالله لا أُسَلمكَ أبداً..)) [1]. وها هي عشيرته (بمؤمنها ومشركها) تدخل شعب أبي طالب محاصرين من قبل مشركي قريش ثلاث سنين تحت حماية أبي طالب الذي دعى بني هاشم وبني المطلب لنصرة الرسول ﷺ، وكان إسلام حمزة ﷺ عم الرسول ﷺ بسبب عصبيته لنصرة ابن أخيه حين بلغه أنّ أبا جهل اعتدى عليه [2].

وكذلك حاول الرسول ﷺ حينما تخلت عنه عشيرته بعد موت أبي طالب كسب حماية بعض القبائل العربية، وذكر ابن خلدون أنه ﷺ: ((خرج إلى الطائف يدعوهم إلى الإسلام والنصرة والمعونة.. فأساؤوا الرد.. وانصرف ﷺ إلى مكة)) [3]، كما أورد ابن خلدون أن رسول الله ﷺ: ((كان يعرض نفسه على وفود العرب في الموسم، يأتيهم في منازلهم ليعرض عليهم الإسلام، ويدعوهم إلى نصره، ويتلو عليهم القرآن)) [4]، ويطلب منهم أن يمنعوه ويحموه حتى يُبَلّغْ رسالة ربه فكان من يستمع ويعذر، ومنهم من يعرض ويرد ردّاً قبيحاً - وهم بنو حنيفة - ومنهم من أحسن الرد.. حتى كانت اللقاءات مع الأوس والخزرج وتمت بيعة العقبة الأولى والثانية فكان ذلك انعطافاً مهماً في مسار الدعوة الإسلامية، إثر الهجرة النبوية إلى

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 718 - 719.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 723.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 726 - 727.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 727.

المدينة المنورة [1]، وفي ذلك يقول ابن خلدون: ((وقد ذخر الله الخير في ذلك كله للأنصار)) [2] حين ((دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام.. فآمنوا وأسلموا.. وأنصرفوا إلى المدينة ودعوا إلى الإسلام حتى فشا فيهم. ولم تبقَ دار من دور الأنصار إلاّ وفيها ذكر النبي ﷺ)) [3]، هكذا استند النبي محمد ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة إلى العصبية الجديدة (**الأوس والخزرج**) في مقاومة قريش وغيرها من قبائل العرب بهدف حماية ونشر الدعوة.

وبعد انتشار الإسلام في شبه جزيرة العرب وتوحد العرب تحت مظلته في عصبية واحدة كبيرة، انتشرت الدعوة الاسلامية لتكون الدولة العربية الإسلامية العظيمة الموحدة تحت راية الدين والعروبة بعد أن هزمت الفرس والروم.

- العصبية والدولة:

أكد ابن خلدون، على أهمية العصبية كعنصر فعّال في قيام الدول، لا سيّما إذا تلازمت مع دعوة دينية تزيدها تنظيماً وقوةً ومنعةً، وذلك لاعتقاده أن ((.. الصبغة **الدينية** تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق..)) [4]. والإيمان والتدّين ووضوح الأهداف والعمل على تحقيقها وبذل الجهود في سبيلها، والاستماتة من أجلها باعتبارهم يمتلكون قوة ذاتية (**الإيمان بالعقيدة**) تكون دافعاً لهم وحافزاً للوصول لإحدى الحسنيين (**النصر أو الشهادة**).

وهذا ما حصل للعرب مع بداية الدعوة الإسلامية، وأشار إلى ذلك بقوله: ((.. إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل..)) [5].

ويعد ابن خلدون الوازع الديني السلطة الخفية المحركة للسلوك والضابطة

(1) سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 728.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 729.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص ص 538 - 539.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 467.

له [1]، ذلك أن ((من أخلاق البشر، فيهم الظلم والعدوان إلى أخيه إلى أن يصده وازع)) [2]. على أن يكون هذا الوازع واحداً منهم، فالرئاسة في أهل العصبية - من وجهة نظر ابن خلدون - لا تكون في غير نسبهم [3]، وخير مثال على ذلك قيام رسول الله ﷺ بتولية زعماء العشائر على قومهم عند إعلانهم الإسلام، وقد فعل ذلك الرسول ﷺ مع قبائل الأوس والخزرج في بيعة العقبة الثانية حين ((.. اختار منهم اثني عشر نقيباً يكونون على قومهم.. وقال لهم أنتم كفلاء على قومكم..)) [4]، كذلك فعل الرسول ﷺ في عام الوفود عندما قَدِمَ إليه زعماء القبائل العربية من كل بقاع الجزيرة العربية يعلنون إسلامهم، وكان رسول الله ﷺ ((.. ينزلهم إذا قدموا ويجهزهم إذا رحلوا..)) [5] ويُؤَمِرُهُمْ على قومهم، لمعرفته ﷺ بطباع العرب وامتناعهم من أن يسودهم غيرهم.

وفي الحقيقة يمكننا ملاحظة التكرار والتداخل في أفكار ابن خلدون، ولا سيما فيما يخص الترابط القائم بين الدين والعصبية والدولة، وقد قدّم المزيد من الطروحات المؤيدة لذلك، ومنها أن وجود الدين إلى جانب العصبية يكون له الغلب، أما إذا ذهبت صبغة الدين فيكون الغلب في الصراع بيد العصبية تمارس دورها كقوة في غياب الدين الذي يسخرها لخدمته، فتعمل العصبية على التغلب على ما تحت يدها من العصبيات المتكافئة معها أو حتى العصبية التي كانت أقوى منها بصبغة الدين، فتعمل على انتزاع الأمر منها. وقال في ذلك: ((إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة..)) [6].

(1) قسوم، قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني، ص 6.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 422.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 429.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 732.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 825.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 468.

3 – الديـــــن:

رصد ابن خلدون التكوين الاجتماعي والروحي للعرب ودورهم الحضاري الناشئ بسبب التغيرات الكبيرة التي حصلت لديهم بعد ظهور الإسلام وانتشاره بينهم. ولاحظ طبيعة الترابط بين السنن الكونية، والعصبية، والدين، التي لعبت دوراً واضحاً في رسم وتوجيه أحداث التاريخ الإسلامي عامة، والسيرة النبوية خاصة. ورأى أنّ للدين أثره الفاعل في ترويض النفسية العربية المتحررة، فإنه أصبح وازعاً ذاتياً عند العرب ومحركاً فاعلاً لهم نحو البناء الحضاري وتوحيد الهدف وكان للدين أثره البالغ في حياة العرب فاق أثر البيئة، والطبيعة، والتربية.

وأوضح ابن خلدون أيضاً أن الدين هذّب ذهنية العرب وسلوكهم النفسي وتوجههم الفكري ودفعهم باتجاه إقامة الدول، وأكد بأن العرب لا يحصل لهم الملك لرفضهم الانقياد والانصياع للغير، لأنهم - حسب رأي ابن خلدون - ((.. أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والإنفة..)) [1]، وكانوا مشتتين لا تجتمع أهواؤهم على هدف واحد، يدفعهم إلى ذلك رغبة عارمة في الزعامة والرئاسة الشخصية، غير أن وجود الدين المهذب للطباع المجمع للناس أصبح حافزاً ذاتياً لهم يلتزمون بأوامره باقتناع طوعي لا بإكراه خارجي، فتغيرت أحوال العرب، ويعلل ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. فإذا كان الدين بالنبوة والولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكِبَرِ والمنافسة منهم، فسهّل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس..)) [2].

ويذكر ابن خلدون أن الإسلام ومبادئه الدينية شغل العرب عن التنافس العصبي الجاهلي فنسوه، وظهرت العصبية الطبيعية لإقامة الدين وحمايته وجهاد المشركين. وعبّر عن ذلك بقوله: ((.. شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين، فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعها ونسيت، ولم يبقَ إلاّ العصبية الطبيعية في الحماية والدفاع ينتفع

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 456.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 456.

بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، والدين فيها محكم والعادة معزولة..)) [1].

كما كانت العصبية عند ابن خلدون وسيلة لنصرة الدين وإقامة الحق، كذلك كان للدين عنده الأثر البارز في توجيه العصبية نحو صياغة الحوادث التاريخية والحضارية، لأنه وجد في الدين العنصر الفاعل في إقامة الدول العظيمة فكتب فصلاً في ((.. أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق..)) [2]، ورأى في الدين أنه يزيد الدولة قوةً إلى قوتها العصبية ((.. فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوةً على قوة العصبية التي كانت لها من عددها..)) [3]. ولاحظ ابن خلدون كذلك ((.. أن العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..)) [4]، ووجد كذلك أن أفضل أنواع الحكم هو القائم على أساس ديني لأنه كما يقول: ((.. يوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه، مقامهم وهم الخلفاء..)) [5].

ورأى ابن خلدون أن العرب شغلتهم النزاعات القبلية فيما بينهم وعدم الاستقرار - فترة ما قبل الإسلام - عن البناء الحضاري، ولكن ما أن شملتهم النزعة الدينية التي جمعت شملهم بعد أن كانوا متفرقين، ووحدت كلمتهم بعد أن كانوا متضادين وأصبحت لهم القوة في مجتمعهم حتى اتجهوا نحو بناء الحضارة وشيّدوا الدول [6]، فبعد أن ((.. كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومسغبة، وفي جهد من العيش بحرب بلادهم، وحرب فارس والروم على تلول العراق والشام..)) [7]، وما أن جاء الإسلام حتى تغيرت حياتهم ((.. وأصبحت

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 561.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 466.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 467.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 456.

(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 518.

(6) الوردي، منطق ابن خلدون، ص 276.

(7) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 703.

عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، فزحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم بوعد الصدق..)) [1].

ووجد ابن خلدون أنّ للدين الإسلامي دوراً فعّالاً في تجميع العصبيات القبلية العربية التي تقوم على النسب المجمع بين الأفراد والمفرق بين الجماعات، وتذويبها وتهذيبها مما ألحقته الطبيعة بها من صفات الغلظة وعدم الانقياد بما جاء به الإسلام من أحكام شرعية تدعو إلى الأخلاق الحميدة والعادات الحسنة وتحشيد الطاقات وتوجيهها للجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه لبناء المجتمع وتشييد الحضارة [2].

وما جاء في بيعة الأنصار للرسول ﷺ - بيعة العقبة الأولى - من تأكيد على الأخلاق كان أساساً لبناء مجتمع إسلامي فاضل، بعيد عن تبعات الجاهلية، فقد ((.. بايع هؤلاء على الطاعة لرسول الله ﷺ، وعلى أن لا يُشركوا بالله شيئاً، ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يفتروا الكذب..)) [3]، هذا كله يتحقق بفضل وجود النبي ﷺ أو الولي فيهم ((.. الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها..)) [4].

بهذه الأخلاق بنى الرسول ﷺ في المدينة المنورة مجتمعاً رصيناً، كان نواةً للدولة الإسلامية وأساساً للحضارة العربية الإسلامية [5]، وعلى هذا شكّل الدين الإسلامي عند ابن خلدون عاملاً مهماً من عوامل تثبيت الدولة وتقوية أركانها لأنه مثّل ((.. سلاحاً فكرياً فعّالاً في توحيد القبائل العربية ودفعها إلى الفتوحات وتأسيس الإمبراطورية العربية..)) [6].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 542.

(2) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 389.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 730

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 456.

(5) للمزيد من التفاصيل، ينظر: هاشم يحيى الملاح، حكومة الرسول ﷺ ((**دراسة تاريخية - دستورية مقارنة**))، منشورات المجمع العلمي العراقي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2002 م)، ص 50 وما بعدها.

(6) مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون، ص 87.

ثانيا ـ توظيف فكرة العصبية في دراسة احداث السيرة النبوية

شغلت العصبية حيزاً واسعاً في فكر وكتابات ابن خلدون، وبنى عليها نظريات مختلفة خلص منها إلى إستنتاجات مهمة تتعلق بتفسير الكثير من الأحداث التاريخية، بل إنه اتخذ من العصبية والدين.. المفتاح الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده..، وحتماً جميع الأحداث التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية التي كان للعصبية والدين علاقة وثيقة في صياغة الكثير من أحداثها عند ابن خلدون وعلى النحو الآتي:

1 : أسباب انقسام العرب وتفرقهم قبل الإسلام عند ابن خلدون:

حاول ابن خلدون جاداً عند معالجته لموضوع السيرة أن يتتبع الحال التي كان عليها العرب قبل الإسلام، وأخذ يسبر غور الأسباب الكامنة وراء تفرقهم وانقسامهم وعدم قدرتهم على إقامة دولة موحدة جامعة لهم بعد أن غلبت عليهم الفرقة وجعلتهم قبائل متناثرة هنا وهناك في عموم أرض الجزيرة العربية، فأصبحت القبيلة تمثل الكيان الاجتماعي والسياسي للسكان، وهي الوحدة العصبية الجامعة لأبنائها برباط الدم والنسب والجماعة، وفي الاجتماع الذي يفرضه وجود التعاون من أجل تحصيل الغذاء، أو الدفاع عن حياض القبيلة في حالة الخطر، اللّذين فيهما دوام وجود القبيلة، ولكن وجود الطباع العدوانية في البشر أوجبت وجود قوة رادعة لتصرفاتهم تمثلت في السلطة، لأنه كما يقول ابن خلدون: ((.. من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلاّ أن يصده وازع..)) [1]. وكان الوازع في القبيلة العربية رؤساء العشائر والبطون، الذين تختارهم القبيلة ضمن مواصفات خاصة تميزهم من غيرهم وأهم هذه المواصفات أن يكون الرئيس من صريح نسب القبيلة فإنه في نظر

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 422.

ابن خلدون: ((.. أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم..)) [1]، لرفض العرب الانصياع والخضوع لحاكم يكون من غيرهم، إضافة إلى كون الرئيس من أقوى بطون القبيلة، ومن العصبية الغالبة، لكي يكون له الغلب والاعتزاز والمنعة بعصبيته التي تدعمه في الزعامة لاخضاع القبيلة كلها بعصبياتها المختلفة قال ابن خلدون: ((.. إن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة.. والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل، ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها..)) [2]، إلى جانب تمتعه بالقوة والمنعة والصفات الحميدة مثل الشجاعة والكرم والمرؤة، والغنى، والحكمة والرأي السديد، والخبرة والتجربة في الحياة مع كبر سنهم ((.. فيزع بعضهم عن بعضهم مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة..)) [3].

ولتدعيم آرائه السابقة وضع ابن خلدون أسساً عامة تنظم هذه العلاقة يمكن تحديدها بما يأتي:

أ – عصبية ذوي الأرحام:

وجد ابن خلدون في إطار العصبية العامة الجامعة لأفراد القبيلة، ميلاً كبيراً لدى القبائل العربية وبطونها تجاه ذوي الأرحام، وهي الفطرة الطبيعية التي جُبِلَ عليها الناس لنصرة أفراد أسرهم أو أقربائهم والدفاع عنهم - قال ابن خلدون -: ((.. ما جعل الله في قلوب عباده من الشفعة والنصرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم..)) [4].

ولعل خير مثال على ذلك نصرة بني هاشم للنبي محمد ﷺ وهم يحمونه في

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 429.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 428.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 423.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 423.

مكة المكرمة ضد بقية بطون قبيلتهم قريش، استجابةً لعصبية القربى مع بقائهم على دين آبائهم، فكانت حماية عمّه أبي طالب له طيلة حياته، ولم يكتف بنو هاشم وبنو المطلب بذلك، بل تحملوا جميعاً (مؤمنهم ومشركهم) ثلاث سنوات من الإبعاد والمقاطعة في شعب أبي طالب، لا يدفعهم إلى ذلك سوى عصبيتهم لذوي رحمهم ضد العصبيات الأخرى في إطار عصبية قبيلة قريش [1].

ب – عصبية النسب القريب:

الأساس الذي وضعه ابن خلدون لتحديد العلاقة داخل إطار العصبية، تمثل في ما أطلق عليه عصبية النسب القريب التي وجد فيها الرابطة العصبية المتحكمة بها أقوى بكثير من عصبية ذوي الرحم لأنها تشمل - من وجهة نظره - كل الذين يجمعهم نسب واحد أو (**خاص**) في حين تكون العصبية أضعف والتناصر أقل بين من يربطهم نسب بعيد أو وجوه انتسابهم كانت، الولاء والحلف أو (**النسب العام**)[2]، وذلك لأن ((.. النعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلاّ أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة..)) [3].

ولا يعني النسب الخاص عند ابن خلدون القرابة الدموية، وإنما هو الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة أي إلى عصبة ما [4]، أي أن يكون هذا النسب محفزاً ((.. للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب..)) [5]. ومن وجهة نظر ابن خلدون أن وجود النسب (**الخاص والعام**) في إطار القبيلة الواحدة لا يقلل أو يضعف من قوة عصبيتها، لأن العصبية فيها أساس القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء أكانت مطالبة أم دفاعاً، لأن كل أفراد القبيلة يتضامنون فيما بينهم للدفاع عن قبيلتهم تجاه القبائل الأخرى في الحروب والدفاع عن المصالح المشتركة وفق مبدأ (**أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً**).

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 724.

(2) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 259.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 428.

(4) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 259 - 260.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 424.

وكانت علاقة الفرد بالقبيلة متبادلة فهو يرى أيَّ اعتداء أو خطر عليها خطراً على شخصه وبالعكس فالقبيلة كلها تصير كالجسد الواحد إذا أصيب بأذى ولحقه ضرر أو اعتديَ عليه، وقد توضح هذا الموقف في بعض مراحل الصراع بين المسلمين بقيادة الرسول ﷺ وبين مشركي مكة، إذ أشارت الروايات إلى مشاركة المنافقين والمشركين في القتال إلى جانب المسلمين مع مخالفتهم لهم في الدين وذلك بدافع العصبية القبلية[1]. وأشار القرآن الكريم إلى ذلك ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُواْ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ قَـٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُواْ ۖ قَالُواْ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالاً لَّٱتَّبَعْنَـٰكُمْ ﴾ [2]. ((.. وفي معركة أُحد قاتل رجل يُدعى ((قُزمان)) وقتل عدداً من المشركين، حتى إذا خلصت إليه الجراح وسقط حمل إلى إحدى الدور، وعاده بعض المسلمين وقال له أحدهم: ((أبشر يا قزمان)) فأجابه: ((بماذا أبشر فوالله ما قاتلت إلاّ عن أحساب قومي))..))[3].

ج – عصبية الأحلاف:

لاحظ ابن خلدون التطور الحاصل لمراحل العصبيات المختلفة، فقد أضحى بإمكان العصبية القبلية (الخاصة) أن تكون عصبية عامة وذلك بإقامة تحالفات بين القبائل للدفاع عن المصالح المشتركة وتأمين السلام بينهم، فتنشأ بذلك عصبية الأحلاف بين القبائل المتحالفة، وكان هذا واضحاً في غزوة الأحزاب التي جمعت فيها قريش حلفاءها من القبائل الأخرى وتحزبت لحرب المسلمين [4]. ومن الأحلاف الأخرى عند ظهور الإسلام تحالف يهود المدينة المنورة مع قبائل الأوس والخزرج - القبائل العربية - فبعضهم حالف الأوس وبعضهم حالف الخزرج، وقد تدوم هذه الأحلاف جيلاً بعد جيل، ولا ينقضها إلاّ الأحداث الجسام، وهذه التحالفات بقيت بعد هجرة الرسول ﷺ، فظلّ الأوس والخزرج متمسكين بأحلافهم مع اليهود إلى أن أجلاهم الرسول ﷺ عن المدينة المنورة بعد

(1) الشريف، مكة والمدينة، ص 57.
(2) سورة آل عمران، من الآية (167).
(3) الشريف، مكة والمدينة، ص ص 57 - 58.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 773 - 777.

أن نقضوا عهودهم مع المسلمين ووقفوا ضدهم [1].

ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله: ((.. إذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة.. وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها..)) [2].

ومع أن العصبية القبلية لعبت دوراً هاماً من الناحية الاجتماعية في حفظ توازن المجتمع القبلي العربي وإقامة العلاقات المختلفة فيه، إلاّ أن هذه العصبية فرّقت من جهة أخرى المجتمع إلى كيانات متفرقة متنازعة تمتعت كل منها بسلطة خاصة، بدلاً من خلقها مجتمعاً موحداً كبيراً يضم جميع القبائل، وأضحت هذه العصبية الجامعة قوة للمواجهة متى ما تعرضت القبائل إلى العدوان والتهديد، وقد ربط ابن خلدون بين العصبية والعدوان، وأرجع ذلك العدوان بين العصبيات المختلفة إلى أسباب لعلّ من أهمها:

1 - صراع العصبيات (صراع النسب):

عدّ ابن خلدون - كما مرّ بنا سابقاً - النسب الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية والعدوان (الصراع)، وذلك لأنه إلى جانب كونه عامل جمع وتوحيد، فإنه وفي الوقت نفسه عامل تفريق، فكما يجمع النسب أفراد العصبة الواحدة أو عصائب القبيلة الواحدة يعمل على تفريق الجماعات والأفراد الذين لا يربطهم نسب قريب أو بعيد، وغالباً ما كان للنسب الدور الفاعل الذي لا يمكن إهماله في إذكاء الصراعات القبلية بين القبائل العربية [3]، وذلك لأنه ((.. لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم..)) [4].

(1) الشريف، مكة والمدينة، ص 59.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 424.

(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 262.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 423.

2 – الصراع من أجل السيادة:

من الدوافع المهمة للعدوان (الصراع) عند ابن خلدون، الصراع الناشئ بين أبناء الأرستقراطية القبلية على الرئاسة، والتي تعمل على تفرقة المجتمع العصبي، لأن المجتمع القبلي يقوم أساساً على الكثرة داخل الوحدة العصبية، وعلى التناصر والتعاضد في إطار التنافس والتناحر داخل الوحدة العصبية ذاتها وهذا ما أضفى صفة الصراع الدائم في حياة العمران البدوي لتنافس القوى فيما بينها على السيادة والرئاسة [1]، لأنهم ((.. متنافسون في الرياسة، وقلّ أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلاّ في الأقل وعلى كره من أجل الحياء..)) [2].

3 – الصراع من أجل البقاء:

تتحكم الطبيعة في المجتمعات البدوية، فهي تلجأ دائماً نحو الترحال طلباً للماء والكلأ، وهذا الانتقال كثيراً ما يتسبب في صراع دام فيما بين القبائل، لأن كل قبيلة ترى الأرض التي تشغلها ملكاً لها ما دامت مقيمة فيها، وأي محاولة من قبيلة أخرى للاستفادة من هذه الأرض تعدّه عدواناً صريحاً يجب مواجهته. كما ينشب هذا الصراع أيضاً إذا رأت بعض القبائل نفسها مهددة بالفناء تحت وطأة الطبيعة (جراد، فيضان، أمراض،..)، فلا تتردد في الهجوم على أماكن القبائل الأخرى التي تعيش ظروفاً طبيعية فُضْلى، فيكون الصراع قوياً من أجل الحصول على مقومات الحياة [3].

ويرى ابن خلدون أن الصراع من أجل البقاء يقع نتيجة قلّة الموارد، لأن الناس في: ((اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِّنِ والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلُغّةَ العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك..)) [4]، فتجدهم يتنازعون ويفترقون من أجل

---

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 262.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 455.
(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 263 - 266.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 408.

مواطن الرزق، بل لا يمنعهم شيء من أن يعتدوا على ممتلكات غيرهم: ((.. فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه..)) [1]. فترى القبائل مسلحة باستمرار مهيأة للدفاع أو الهجوم: ((.. فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم..)) [2].

4 – الثـــــأر:

يعد من العناصر الفاعلة التي تعمل على تفرقة وتناحر المجتمعات القبلية لأن طبيعة تركيبتها الاجتماعية تقوم أساساً على التضامن والتكافل بين أفرادها، فاستلزم ذلك أن تكون القبيلة كلها مسؤولة مسؤولية جماعية عن أعمال أفرادها العدوانية التي يقومون بها ضد القبائل الأخرى، وإن لم تكن راضية أصلاً عن هذه الأعمال، والعكس يصح أيضاً على القبيلة الأخرى المعتدى عليها أو على أحد أفرادها، فتقوم عصبيتها بإيجاد التضامن فيما بينها لرد هذا العدوان والدفاع عن أفراد قبيلتهم المعتدى عليهم والثأر لهم حتى يصل الأمر إلى التخريب والدمار، فيكون صمود الآخذين بالثأر صموداً من أجل البقاء [3].

هكذا وجد المجتمع القبلي العربي نفسه قبل ظهور الإسلام متجهاً نحو التناحر والفناء نتيجة للأسباب السابقة التي واجهها الإسلام بالدعوة إلى الألفة والمحبة والسلام والاتحاد ووجه الطاقات القتالية باتجاه الجهاد لخدمة الإسلام ونشر الدعوة.

2 – عصبية قريش وظهور النبوة فيها:

اعتنى ابن خلدون بمفهوم العصبية، وأوضح تطبيقاته العملية في العلاقات الاجتماعية القبلية، فالعصبية تظهر القوة الجماعية القبلية في (الدفاع أو الهجوم) التي فرضتها الظروف الطبيعية لغرض حماية أفرادها ونجدتهم، والمحافظة على الكيان القبلي الذي يتأتى نتيجة لعوامل عديدة، منها عوامل اقتصادية وروحية

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 422.

(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 454.

(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 266 - 267.

وتاريخية، لذا نجد أن قبيلة قريش بفعل قوة عصبيتها فرضت سيطرتها على بقية قبائل مضر [1]. وأكد ابن خلدون أن بالعصبية: ((.. تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه..)) [2].

وعلى هذا رأى ابن خلدون أن الاختيار الإلهي لرسوله ﷺ من قريش لعلمه بقوة عصبيتها وقدرتها دون غيرها من العصبيات الأخرى على المدافعة والنصرة وحمل لواء الرسالة والعمل على نشرها، فجاء هذا الاختيار لكي تتم الدعوة وتنتشر ولو بعث الله الرسول ﷺ في غير قريش، وهي العصبية السائدة آنذاك لما تمَّ نجاح الدعوة [3] حسب - رأي ابن خلدون - إلاّ أن يشاء الله وذلك: ((.. لأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلاّ بها،.. فالعصبية ضرورة للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها..)) [4]، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بتأكيده على أن العصبية إذا بطلت، ((.. بطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلاّ بالعصبية..)) [5] القوية الجامعة التي توفر الحماية والمدافعة للنبي المرسل،فتكون سنده في نشر دعوته، وهذا ما اعتمد عليه النبي محمد ﷺ مع قبيلته قريش، وهو كما يقول ابن خلدون: ((لم نجد إلاّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبتهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم..)) [6].

فبعصبية قريش استطاع النبي محمد ﷺ توحيد كافة عصبيات العرب (الحضر - والبدو) وبتشجيعه ﷺ الهجرة إلى المدينة المنورة أقام بناءاً حضارياً

(1) نصار، الفكر الواقعي، ص 244.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 525.
(3) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ص 311 - 312.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 540.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 540.
(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 525.

تحت لواء الدعوة الدينية التي جمعت الكل ووظفتهم في خدمة الإسلام وانتشار دعوته، بعد أن وجّه طاقاتهم من الصراع القبلي والتناحر الداخلي إلى الجهاد والفتوحات والتوسع لنشر الإسلام في كافة أنحاء العالم، فاجتماع العرب حول قريش ذات العصبية القوية التي بعث فيها النبي ﷺ كان سبباً في نجاح الدعوة الإسلامية، والشارع نفسه قد راعى قريشاً عندما بعث الرسول ﷺ وسطها [1]، لأنها ((.. أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة..)) [2].

وتجدر الإشارة إلى أن تفسير ابن خلدون لحديث النبي ﷺ ((**الأئمة من قريش**)) [3] قد جاء مغايراً لِما ذهب إليه فقهاء السنة من اشتراط النسب القرشي في الخليفة استناداً إلى هذا الحديث، فقد رأى ابن خلدون أن القصد من القرشية هي العصبية والغلبة، وليس النسب استناداً إلى القواعد الاجتماعية التي توصل إليها في اشتراط السلطة، لأن قريشاً كانت في ذلك العهد تتمتع بتأييد يمكنها من الزعامة، ويؤيد ذلك بقوله: ((.. إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك فيها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المصالح الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها... إلاّ اعتبار العصبية التي تكون فيها الحماية والمطالبة..)) [4].

وعلى هذا فقد توافقت رؤية ابن خلدون لشرط القرشية مع الرؤية الإسلامية، فهو لم يخالف غاية الحديث النبوي والقصد منه، وإنما وضّح كيفية فهم نص الحديث بما لا يتعارض مع القوانين (السنن) الاجتماعية ومع الأوامر الشرعية، فالإسلام باشتراطه النسب القرشي إنما أقرّ بالأمر الواقع في زمن معين، كانت فيه عصبية قريش الأقوى بين العصبيات، وجميع العرب يقرّون بذلك، ولو

---

(1) الجابري، فكر ابن خلدون، ص 312.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 525.

(3) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (د. م)، (القاهرة: 1960 م)، ص 6؛ الألباني، صحيح الجامع الصغير، مج 1، ص 534.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 525.

جعل الأمر لغيرهم لتفرقت كلمة العرب [1].

3.مقاومة العصبيات (الحاكمة) في قريش للدعوة الإسلامية:

لكي تكتمل الصورة عند ابن خلدون وتأخذ حجمها في البحث والاستقصاء عن الأسباب والمسببات الفاعلة في الحوادث التاريخية التي رافقت أحداث السيرة النبوية، وبعد أن تحدث عن أبعاد وأهمية عصبية قريش للدعوة الإسلامية وانتشارها، انتقل للبحث عن أسباب مقاومة قادة هذه العصبية الحاكمة للدعوة الإسلامية، وأثر ذلك على انتشار الدعوة، وكما يأتي:

- عصبيات قريش وإعلان الدعوة الإسلامية:

ضمّت قريش تحت لوائها عدداً من البطون والعشائر المختلفة، ((.. فكل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني آب واحد..)) [2]، وكان التنافس قائماً بين هذه العشائر للتفرد بالزعامة التي انحصرت في عبد مناف بعد وفاة قصي بن كلاب، كما أن الزعامة في بني هاشم تفرقت بعد وفاة عبد المطلب جد الرسول ﷺبين أبنائه المتفاوتين في الثروة، لهذا ابتعد بنو هاشم عن مراكز الرئاسة وظهرت عشائر أخرى من قريش تفوقت عليها بالمال والرجال، وخاصةً بنو أمية [3]، فمع ظهور الإسلام كانت ((.. عصبية مضر في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف، إنما كانت في بني أمية، تعرف لهم ذلك قريش وسائر الناس، ولا ينكرونه)) [4]. وكانوا قد حققوا لهم مكانة مهمة في دار الندوة، وبين العشائر القرشية.

---

(1) الكيلاني، ((**منهج ابن خلدون**))، ص ص 12 - 15.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 428.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 683 - 699؛ الحميدة، سيرة النبي، ص ص 250 - 251.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 561.

أدى ظهور نبوة الرسول ﷺ في بني هاشم إلى تخوف بقية العشائر من فقدانها لمكانتها اجتماعياً ودينياً واقتصادياً، بل إنها خشيت أيضاً من فقدانها لزعامتها على عصبيتها فيما إذا عاد بنو هاشم إلى واجهة الزعامة في قريش، ويذكر ابن خلدون أن عداوة قريش العلنية للرسول ﷺ وللدعوة الإسلامية ظهرت بعد ثلاثة أعوام من نزول الوحي، أثر نزول قوله ﷻ: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾[1]، ثم ذكر آلهتهم بسوء، بعد أن أنزل إليه قوله ﷻ: ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾[2] فذلك أثار حفيظة قريش عليه ودفعهم لإظهار عداوتهم للرسول الكريم ﷺ، وكما يذكر ابن خلدون: ((.. ثم إن قريشاً حين صدع، وسب الآلهة وعابها نكروا ذلك منه ونابذوه وأجمعوا على عداوته..))[3].

ومع أنّ إعلان الدعوة بحد ذاته لم يثر المشركين، إلاّ أن نزول آيات قرآنية فيها ذم لآلهتهم، ونقد لعقيدتهم في عبادة الأصنام دفع العصبيات الكبيرة - الحاكمة - في قريش إلى مقاومة الدعوة للحفاظ على مراكزها المهمة ومصالحها الشخصية ومكاسبها المادية وقناعتها الدينية المرتبطة بالشرك وعبادة الأصنام، معللين ذلك بمعارضة الإسلام للشرك وعبادة الأصنام المرتبطة بشؤون حياتهم الدينية والاقتصادية والاجتماعية[4].

- أسباب مقاومة عصبيات قريش للدعوة الإسلامية:

حاول زعماء قريش ثني الرسول ﷺ عمّا هو ماضٍ به، بإعطائه ما يسأل من جاه وملك وثروة، عن طريق استمالة عمّه أبي طالب وإقناعه بالتأثير على ابن أخيه: ((.. فكلموا أبا طالب وعادوه فردَّهُم، ردّاً جميلاً، ثم عادوا إليه وسألوه النصفة، فدعا النبيﷺ إلى بيته بمحضرهم وعرضوا عليه قولهم فتلا عليهم القرآن وَأَيْأَسَهُمْ من نفسه، وقال لأبي طالب: ياعَمّاه لا أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك

(1) سورة الشعراء، الآية (214).
(2) سورة، الحجر، الآية (94).
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 718.
(4) الملاح، الوسيط في السيرة النبوية، ص ص 123 - 124.

فيه.. فرقّ له أبو طالب وقال: يا ابن أخي ! قل ما أحببت فوالله لا أسلمك أبداً..))[1].

بعد فشل هذه المحاولات: ((.. افترق أمر قريش، وتعاهد بنو هاشم وبنو المطلب مع أبي طالب على القيام دون النبي ﷺ)) [2]، فدفع ذلك زعامات قريش إلى مقاومة الدعوة الإسلامية ومن آمن بها من المسلمين مدفوعين إلى ذلك بأسباب عديدة منها:

1 - الأسباب الدينية:

تتمتع مكة المكرمة بكونها مركزاً دينياً مهماً للعرب جميعاً يحجون إليها كل عام، لزيارة البيت الحرام والتبرك بالأصنام، وزعماء قريش مستفيدون من هذه المكانة الدينية لمدينتهم استفادة مادية ومعنوية، عززت مكانتهم في الغنى والثروة والسيادة [3]، والتي توارثوها من زمن قصي بن كلاب الذي يقول عنه ابن خلدون: ((إنه أول من أصاب ملكاً أطاع له به قومه، فصار له لواء الحرب وحجابة البيت.. وتيمنت قريش برأيه.. فاتخذوا دار الندوة أزاء الكعبة في مشاوراتهم، وجعل بابها إلى المسجد، فكانت مجتمع الملأ من قريش في مشاوراتهم ومعاقدهم، ثم تصدى لإطعام الحاج وسقايته لما رأى أنهم ضيف الله وزوار بيته، وفرض على قريش خراجاً يؤدونه إليه زيادة على ذلك كانوا يردفونه به، فحاز شرفهم كله. وكانت الحجابة والسقاية والرفادة والندوة واللواء له..)) [4]، ثم أصبحت لأبنائه من بعده إلى أن جاء الإسلام الذي دعا إلى التوحيد وعبادة الله ونبذ الشرك وعبادة الأصنام، عندها شعر زعماء قريش المشركون بتهديد الإسلام، لحياتهم الدينية والاقتصادية المرتبطة بعبادة الأصنام وفوائدها وما يقدم للأصنام من هدايا ونذور، وأنه سيقضي على الأصنام التي يحج إليها العرب وبذلك سيخسرون مكانتهم باعتبارهم أهل

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 718 - 719.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 719.
(3) الحميدة، سيرة النبي، ص 250.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 693.

حرم الله وحماة بيته المقدس كما تسميهم العرب [1].

2 – الأسباب الاجتماعية:

يتمسك المجتمع المكي القبلي بنظامه الاجتماعي القائم على تقاليد موروثة عن آبائهم وأجدادهم، وأي محاولة للخروج عليها كانت بمثابة خروج عن التقاليد وهدماً لها – وخاصة – وإن الإسلام جاء بدعوة التوحيد ونبذ الشرك الذي عُدّ تكفيراً لما كان عليه الأجداد، وكذلك عدّ المشركون اجتماع المسلمين على عقيدة واحدة تقوم على فكرة الوحي الإلهي ولا تقوم على العرف القبلي ولا تتبع قيادة الملأ المكي، بل ستكون تحت قيادة الرسول ﷺ، عدّت ذلك تهديداً للمجتمع المكي ووحدته.

ورفض زعماء قريش معايير التفاضل الاجتماعي الإسلامي الذي يقوم على أساس التقوى والعمل الصالح ورأوه خطراً على نفوذهم وتقويضاً لنظامهم الذي نشأ أصلاً على النسب والثروة [2]، وغدا التمسك بتقاليد الآباء دافعاً قوياً لجعل زعماء وكبراء مكة يرفضون الإسلام مع علمهم أنه الحق من ربهم، ويذكر ابن خلدون أن الرسول ﷺ كان إذا دعا عمه أبا طالب للإسلام قال: ((.. لا أستطيع فراق ديني ودين آبائي ! ولكن لا يخلص إليك شيئاً تكره ما بقيت، ويقول لعلي الزمه ! فإنه لا يدعو إلاّ الخير..)) [3].

3 – التنافس القبلي (العصبي):

من أقوى الأسباب التي دفعت زعماء قريش إلى مقاومة الدعوة الإسلامية ووقفت عائقاً دون إسلامهم، التنافس العصبي بين عصبيات قريش نفسها على الزعامة ووقوف عصبية بني أمية وغيرها ضد عصبية بني هاشم المناصرة للرسول ﷺ، لأنّ نجاح الدعوة الإسلامية يعني وصول عصبية بني هاشم إلى مركز السيادة والزعامة على جميع العصبيات، لظهور النبوة فيهم، وهذا ما لم ترضَ به عصبيات

---

(1) عبد المالك بن محمد الثعالبي، ثمار القلوب، (د. م)، (مصر: 1965 م)، ص 10.

(2) الملاح، الوسيط، ص ص 125 - 126.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 715.

قريش الأخرى، وخاصة عصبية بني أمية، وفي ذلك قال ابن خلدون: ((.. وتنافست العرب في الخلال، وتنازعوا في المجد والشرف حسبما هو مذكور في أيامهم وأخبارهم..)) [1]. ولا بد هنا من التحفظ على الاستنتاج آنف الذكر، لأن الكثيرين من بني هاشم وقفوا بعنف ضد الدعوة، ولو كانت القضية مصلحية صرفة لانتموا جميعاً للاسلام في مواجهة بني أمية.

إنّ التنافس العصبي هو الذي جعل أبا جهل مع نفر من قريش يرفضون الإسلام بعد قيامهم بالاستماع إلى القرآن الكريم من رسول الله ﷺ دون علمه، ((.. ذكر الزهري: أن أبا جهل وجماعة معه وفيهم الأخنس بن شريق، وأبو سفيان، استمعوا قراءة الرسول ﷺ في الليل، فقال الأخنس لأبي جهل: يا أبا الحكم، ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاثينا - أو تحاذينا - على الركب كفرسي رهان قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى ندرك هذا؟ والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه)) [2]، ولو لان قلبهم بسماع القرآن، فالعصبية دفعتهم إلى العناد والمقاومة.

4 – الأسباب السياسية:

أكد القرآن الكريم علي أن طاعة الله متأتية من طاعة رسول ﷺ، فقد أنزل ﷻ ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾ ﴾ [3] فكان ذلك حافزاً قوّياً على نفرة زعامات قريش ومنبهاً لهم إلى خطورة انتشار الإسلام الذي سيؤدي إلى انتقال السلطة إلى الرسول ﷺ بصورة طبيعية، وأظهروا حنقهم من نزول الرسالة على رجل ليس من فئة زعماء مكة [4]، وأخذوا يهزأون من الرسول ﷺ، قال ابن خلدون: ((.. وقاموا يستهزئون بالنبي ﷺ ويتعرضون له بالاستهزاء

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 706.
(2) ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 275.
(3) سورة النساء، الآية (80).
(4) الملاح، الوسيط، ص 126.

والإذاية..))[1]، وتمنوا لو أنزل القرآن على أحد زعمائهم، كما يذكر ذلك القرآن الكريم: ﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾[2]، فقد ورد أن الوليد بن المغيرة، وهو شيخ بني مخزوم كان يقول: ((.. أَيُنْزل على محمد وأُتْرَكُ أنا كبير قريش وسيدها ويُتْرَكُ أبو مسعود عمرو بن عمير الثقفي سيد ثقيف ونحن عظيما القريتين..))[3].

- طرائق مقاومة قريش للدعوة الإسلامية:

اتبعت قريش - مدفوعة بالأسباب السابقة - طرائق، عديدة استخدمتها في مواجهة ومقاومة الدعوة الإسلامية كان الغرض منها القضاء على الإسلام، وإعادة من أسلم منهم إلى الشرك وعبادة الأصنام، والحفاظ على زعامتها في قيادة المجتمع المكي، وكان في مقدمة هذه الطرائق أساليب التعذيب الجسدي والقتل والاستهزاء بالرسول ﷺ وأصحابه، ثم اتبعوا أسلوب المقاطعة الاقتصادية والاجتماعية، وعن أسلوب تعذيب المسلمين على أيدي زعماء قريش، قال ابن خلدون: ((.. ووثب كل قبيلة على من أسلم منهم يعذبونهم ويفتنونهم،، وأشتد عليهم العذاب..))[4] وبعد أن عجز زعماء قريش عن حمل بني هاشم وبني المطلب على الضغط على الرسول ﷺ ومن أسلم معه للتخلي عن الدعوة أخذوا بالضغط على أبناء قبائلهم وحلفائهم ممن اعتنقوا الإسلام، واختلف أسلوب التعذيب حسب المنزلة الاجتماعية لمن أسلم[5]، وكان أبو جهل: ((.. إذا سمع بالرجل قد أسلم، له شرف ومنعة أنبه وأخزاه، وإن كان تاجراً قال: والله لنكسدن تجارتك ولنهلكن مالك، وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به..))[6].

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 723.

(2) سورة الزخرف، الآية (31).

(3) علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، (السيرة الحلبية)، (د. م)، (القاهرة: 1962 م)، ج 1، ص 338.

(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 719.

(5) الملاح، الوسيط، ص 132.

(6) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 277.

وبعد أن يئست قريش من أن تنال هدفها في منع الرسول ﷺ من نشر دعوته وخاصةً أنه ممتنع بعصبية عشيرته التي تحميه اتبعوا أسلوباً آخر لإبعاد الناس عنه فأتهموه ﷺ بأنه شاعر أو كاهن أو مجنون أو ساحر، ونزلت الآيات القرآنية لترد على هذه الاتهامات منها قوله ﷻ ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ۝٢ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ۝٣ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤ ﴾ [1]، وكذلك قوله ﷻ ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٣ ﴾ [2]. وذكر لنا ابن خلدون ذلك موضحاً بقوله: ((.. فلما رأت قريش النبي ﷺ قد امتنع بعمه وعشيرته، وأنهم لا يسلمونه طفقوا يرمونه عند الناس ممن يفد على مكة بالسحر والكهونة والجنون والشعر، يرومون بذلك صدهم عن الدخول في دينه..)) [3].

بعدها لجأ المشركون إلى أسلوب الضغط النفسي وإعلان عداوتهم للرسول ﷺ بالاستهزاء به أو محاولة النيل منه وضربه، وذكر ابن خلدون أن زعماء قريش قد اختاروا: ((.. جماعة منهم لمجاهرته ﷺ بالعداوة والأذى، منهم عمه أبو لهب عبد العزى بن عبد المطلب أحد المستهزئين، وابن عمه أبو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب...)) [4]. ويؤكد أن زعماء قريش استمروا: ((.. يستهزئون بالنبي ﷺ ويتعرضون له بالاستهزاء والإذاية، حتى لقد كان بعضهم ينال منه بيده، وبلغ عمه حمزة يوماً أن أبا جهل بن هشام تعرض له يوماً بمثل ذلك وكان قوي الشكيمة، فلم يلبث أن جاء إلى المسجد وأبو جهل في نادي قريش حتى وقف على رأسه وضربه وشجه وقال له: تشتم محمداً وأنا على دينه؟..)) [5].

وجد زعماء قريش أنفسهم في مواجهة مع عصبية بني هاشم وبني المطلب المانعة والحامية والمدافعة عن شخص الرسول ﷺ وعن دعوته، وأن الإسلام أخذ

---

(1) سورة القلم، الآيات (1 - 4).
(2) سورة الحاقة، الآيات (40 - 43).
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 720.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 720.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 723.

بالانتشار، فحاولوا إقناع أبي طالب بالتخلي عن الرسول ﷺ ليقتلونه، قال ابن اسحاق: ((.. ثم إن قريشاً مشوا إلى أبي طالب، فكلموه وقالوا: ما نحن، يا أبا طالب، وإن كنت فينا ذا منزلة بسنك وشرفك وموضعك، بتاركي ابن أخيك على هذا، حتى نهلكه..)) [1]، إلاّ أن أبا طالب أبى ذلك وجمع بني المطلب وبني هاشم على أن يدخلوا شعبهم ويمنعوا رسول الله ﷺ ممن أراد به سوءاً، فدخلوا جميعهم مسلمهم ومشركهم، منهم من دفعه إيمانه إلى ذلك، ومنهم من دفعته عصبيته لعشيرته [2]. عند ذلك اجتمع زعماء قريش وقرروا مقاطعة بني هاشم اجتماعياً واقتصادياً ليجبروهم على التخلي عن حمايتهم للرسول ﷺ، وقامت قريش بتعليق صحيفة المقاطعة ((في جوف الكعبة)) تأكيداً على أنفسهم [3]. وأوضح ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. فلما رأت قريش فشو الإسلام وظهوره أهمهم ذلك، فاجتمعوا وتعاهدوا على بني هاشم وبني المطلب، ألاّ يناكحوهم ولا يبايعوهم ولا يكلموهم ولا يجالسوهم، وكتبوا بذلك صحيفة وضعوها في الكعبة، وانحاز بنو هاشم وبنو المطلب كلهم كافرهم ومؤمنهم، فصاروا في شعب أبي طالب محصورين متجنبين، حاشا أبي لهب، فإنه كان مع قريش على قومه، فبقوا كذلك ثلاث سنين لا يصل إليهم شيء ممن أرادوا صلتهم إلاّ سرّاً، ورسول الله ﷺ مقبل على شأنه من الدعاء إلى الله، والوحي عليه متتابع إلى أن قام في نقض الصحيفة رجال من قريش..))[4].

ولما فشل زعماء قريش بثني الرسول ﷺ عن نشر الدعوة وعلموا أنه قد صار له أتباع وأنصار من خارج مكة - يثرب - وأنه سيلحق بهم اجتمعوا في دار الندوة وتداولوا في حبس الرسول ﷺ أو نفيه خارج مكة أو قتله، ثم أجمعوا رأيهم على قتل الرسول ﷺ وفق خطة اقترحها أبو جهل بن هشام [5]، تقضي بـ: ((.. أن يتخيروا من كل قبيلة منهم فتىً شاباً جلداً فيقتلونه جميعاً، فيتفرق دمه في القبائل،

(1) ابن اسحاق، المغازي، ص 135.
(2) الملاح، الوسيط، ص 151.
(3) ابن اسحاق، المغازي، ص 137.
(4) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 724 - 725.
(5) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 89.

ولا يقدر بنو عبد مناف على حرب جميعهم..)) [1].

ذكرت المصادر أن الرسول ﷺ قد عرف بهذه الخطة التي جاءت في القرآن الكريم بقوله ﷻ ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [2]، وجاء الوحي بأمر الهجرة إلى النبي محمد ﷺ فسارع ﷺ إلى إعداد خطة للهجرة إلى المدينة المنورة تعتمد على أعلى درجات الكتمان والسرية من أجل إفشال خطة زعماء قريش - المشركين - [3]، وبهذا أنقذ الله ﷻ نبيه الأمين من مكائد عصبيات قريش وأظهر دينه ولو كره الكافرون.

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 737.

(2) سورة الأنفال، الآية (30).

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 737؛ الملاح، الوسيط، ص 186.

ثالثا ـ دور الرسالة الدينية في استجابة العرب للدعوة الاسلامية

أوضح ابن خلدون في كتاباته المفاهيم الحضارية للإسلام، وأثرها في استجابة العرب لهذه الدعوة ودورهم في نشرها وإقامة صرح الدولة العربية الاسلامية وعلى النحو الآتي:

1 ـ مفهوم النبوة والوحي عند ابن خلدون:

جاء تفسير ابن خلدون لنزول الوحي والنبوة في محاولة منه لإيضاح أثرهما في ظهور الأنبياء والرسل وانتشار الدعوات الدينية والرسالات السماوية، فالاصطفاء الرباني للرسول ﷺ واختياره للبعثة والنبوة صحبه عصمة ربانية للنبي ﷺ من أحوال الجاهلية واستعداد نفسي لتلقي هذه المهمة، منها التفكير والتأمل والتحنث - التعبد - في غار حراء،: ((.. ثم بدأ بالرؤيا الصالحة.. ثم حببت إليه العبادة والخلوة بها، فكان يتزود للانفراد حتى جاء الوحي بحراء..)) [1].

فالنبوة عنده اختيار واصطفاء من الله - تعالى - يخص بها من يشاء من عباده، وليست من الطباع المكتسبة بالاجتهاد والتدريب، ويوضح ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً، فضّلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده..)) [2]، فهم بذلك مهيأون بالفطرة لتحمل المسؤولية الثقيلة دون اكتساب منهم أو اجتهاد، والنبوة لا تقوم على الاستعانة بشيء من المدارك ولا التصورات، وإنما هي بنظره: ((.. انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة..)) [3]. فالأنبياء يتمتعون بنفوس ذات طبيعة خاصة

---

(1) ابن خلدون، التاريخ، مج 2، ص 714.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 501؛ ج 3، ص 1059.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 512 - 515؛ ج 3، ص 982؛ محمد زاهد جول، ((**علم الكلام الخلدوني**))، ندوة الأردن، المصدر السابق، (آيار: 2007 م)، ص 17.

مفطورة أساساً لمعرفة الله سبحانه وعبادته، مع كونهم بشراً كسائر البشر ولكنهم تميزوا ((.. بما خصهم الله به من معرفته وتوحيده وتنزل ملائكته عليهم بوحيه وتكليفهم بإصلاح البشر في أحوال كلها مغايرة لأحوال البشرية الظاهرة..)) [1].

وفرّق ابن خلدون بين الرسل والأنبياء من خلال مفهوم الوحي، فالرسل هم من يوحى إليهم بالرسالات السماوية التي عادةً ما تكون على شكل تعاليم سماوية تجمع بين دفتي كتب مقدسة، في حين أن الأنبياء يأتون في المرتبة الثانية بعد الرسل، مع أنهم كلهم يأتون بالأنباء والأخبار، إلاّ أن الأنبياء تأتيهم التعاليم عن طريق الرؤى والالهام، في حين يستقيها الرسل بصورة مباشرة عن طريق الوحي الذي يلقي عليهم كلاماً واضحاً مبيناً ما يريده الله من تعاليم وأوامر ونواهٍ [2].

حالات الوحـــي:

شرع ابن خلدون بعد ذلك في توضيح بعض الحالات التي قد يظهر فيها الوحي على الرسل والأنبياء والتي يصفها ابن خلدون بأنها كلها شديدة مستشهداً بقوله ﷻ: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً ۝ ﴾ [3]، فذكر منها حالة الدويّ [4] ((الذي هو في المتعارف غير الكلام)) [5]، خصّها الله للأنبياء غير المرسلين حيث يسمع ((.. أحدهم دوّياً كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي أُلقِيَ إليه فلا ينقضي الدوي إلاّ وقد وعاه وفهمه..)) [6]، ومنها حالة ((**الملـــك الرجل**)) وهي تخص الأنبياء والمرسلين الذي يتمثل لأحدهم الملك على شكل رجل ((.. وتارة يتمثل له الملك، الذي يلقي إليه، رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله، والتلقي من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقي عليه كله، كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً، فيظهر كأنها سريعة؛ ولذلك

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 3، ص 1059.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 516.
(3) سورة المزمل، الآية (5).
(4) **الـــدويّ:** حفيف الريح، وكذلك دويّ النحل والطائر، الرازي، مختار الصحاح، ص 217.
(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 516.
(6) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 516.

سميت وحياً، لأن الوحي [1]، في اللغة الإسراع)) [2]، وكانت حالة ((**صلـــصلة الجرس**)) أشد هذه الحالات على الرسل لأنها ((مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل)) [3]، ثم إنها أعسر الحالات، وعليه عدّها ابن خلدون أشد حالات الوحي وأكملها مستشهداً بحديث الرسول ﷺ الذي أجاب فيه عن سؤال الحارث بن هشام حين سأله: ((كيف يأتيك الوحي؟ فقال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك، رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول)) [4]. وحين سُئلتْ السيدة عائشة - رضي الله عنها - عن معاناة رسول الله ﷺ عند نزول الوحي عليه فقالت: ((كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً)) [5].

وكذلك ربط ابن خلدون بين نزول الوحي وشدته وبين آيات القرآن بقوله: ((.. قد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله، ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسورِهِ وآيِهِ حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي في حين آخر.. واعتبر ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات..)) [6].

(1) **الوحي:** السرعة، وهي على وزن فعل، السريع يُقال موت وحي، الرازي، مختار الصحاح، ص 713.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 515 - 516.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 516.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 515 - 516؛ ابن المبارك، أبو العباس زين الدين أحمد، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، دار الارشاد، (بيروت: د. ت)، ج 1، ص 5.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 503، ص 517. (الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في باب بدء الوحي)؛ البخاري، صحيح البخاري، مج 1، ص ص 5 - 6.

(6) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 517 - 518؛ ج 3، ص 1061.

علامـــات النبـــوة:

يذكر ابن خلدون أن للأنبياء علامات خاصة ومميزات تمكن البشر من التعرف عليهم وهي دليل نبوتهم، وهذه العلامات لا يحصلون عليها بالاكتساب وإنما هي هبة الله لهم ومنها:

- الغيبة عن الحاضرين عند نزول الوحي:

وهي ما يصيب الرسل من الغياب عمّن حولهم عند نزول الوحي عليهم، مع ظهور حالات شبيهة بالإغماء يراها المحيطون بهم، ولكنها في واقع الأمر هي التقاء وانشغال الرسل بالملك المنزل إليهم وبما أنزل إليهم بإدراك لا يصل إليه البشر العاديون، ثم يفيقون من تلك الحالة وقد وعوا كل ما أُلقيَ إليهم، فيكونون إما قد سمعوا دوياً من الكلام فيفهمونه أو أن يكون الوحي قد تمثل لهم بهيئة إنسان يخاطبهم بما جاء به من عند الله، ولذلك كان المشركون يرمون الرسل بالجنون لما يرون من مظهر هذه الحالة عليهم التي حاول ابن خلدون توضيحها بقوله: ((.. وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حالة الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط كأنها غشي أو إغماء... ولأجل هذه الحالة في تنزيل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون، بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال)) [(1)].

- العصمـــة:

هي من العلامات المهمة للنبوة، وهي أيضاً هبة من الله خالصة للأنبياء والرسل قبل الوحي، وليست من الصفات المكتسبة، وهي التي تمنع النبي والرسول من القيام بأفعال مذمومة وتبعده عنها، وتنفره منها وتقربه من أفعال الخير وتحببه فيها، ويمكن التعرف على صاحب العصمة من خلال اتصافه بأخلاق محمودة وبـ ((.. الخير والزكاة ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات؛ كأنها منافية لجبلته..)) [(2)]، ومما وقع للنبي ﷺ من أمور العصمة قبل البعثة أنه: ((.. دعي إلى مجتمع وليمة فيها

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص ص 502 - 503.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص ص 502 - 503.

عرس ولعب فأصابه غشي النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئاً من شأنهم بل نزّهه الله عن ذلك كلّه..)) [1].

- الدعوة إلى الدين والعبادة:

من العلامات الأخرى التي تميز بها الأنبياء والرسل، دعواتهم إلى الدين الحنيف وتأدية العبادات من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإخراج الصدقات، وعفاف النفس، وكانت أخلاق الرسول ﷺ وما اتصف به من الصدق دافعاً قوياً اعتمدت عليه كل من السيدة خديجة - رضي الله عنها - وصاحبه أبو بكر الصديق ﷺ في تصديقهما وإيمانهما بنبوته ورسالته ﷺ، ويقدم ابن خلدون دليلاً آخر عن هذه العلامة فيقول: ((.. في الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي ﷺ يدعوه إلى الإسلام أحضر من وجد ببلده من قريش، وفيهم أبو سفيان ليسألهم عن حاله، فكان فيما سأل أن قال: بم يأمركم؟ فقال أبو سفيان بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأل فأجابه؛ فقال.. إن يكن ما تقول حقاً فهو نبي وسيملك ما تحت قدمي هاتين..))، ويعلق ابن خلدون على كلام هرقل فيقول: ((.. فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلاً على صحة نبوته، ولم يحتج إلى معجزة، فدل على أن ذلك من علامات النبوة..)) [2].

- عصبية الحسب:

كثيراً ما أكد ابن خلدون على أهمية هذه العلامة في الأنبياء وهي من العوامل المهمة في تكوين منهجه التاريخي العمراني، الذي يؤكد على أن الأنبياء لا بد أن يبعثوا في منعة من أقوامهم، حتى يتمكنوا من نشر دعواتهم، وتكون لهم الحماية والمدافعة أمام أذى الكفار فيقول: ((.. ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم..))، ثم يكمل ((.. مساءلة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال: ((كيف هو فيكم؟))؛ قال أبو سفيان: ((هو فينا ذو حسب))؛ فقال هرقل:

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 503.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 503؛ الحديث رقم (7) في صحيح البخاري، البخاري، الصحيح، مج 1، ص ص 7 - 8.

((والرسل تبعث في أحساب قومها)). ومعناه أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يُبَلِّغ رسالة ربّه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته..)) [1].

وهذا ما ذكرته في عصبية بني هاشم وبني المطلب للرسول ﷺ وحمايتهم له والدفاع عنه ضد أذى المشركين.

- الخوارق والمعجزات:

عدّ ابن خلدون هذه العلامة عند الأنبياء والرسل دليلاً على صدقهم وصدق نبوتهم، فقد أيدهم الله بها لإقناع البشر بنبوتهم، فهي ليست في مقدور البشر العاديين، قال ابن خلدون: ((.. ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد..)) [2]، وأضاف ابن خلدون ((.. أن أعظم هذه المعجزات وأشرفها، وأوضحها دلالة هي القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ.. وهي معجزة، هي نفسها الوحي وهو الخارق المعجز.. ولا يفتقر إلى دليل مغاير كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه..)) [3]، ولتعزيز ذلك أورد ابن خلدون حديثاً عن النبي ﷺ تأييداً لكلامه فيقول: ((.. وهذا معنى قوله ﷺ: ((.. **ما من نبي من الأنبياء إلاّ وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحي إليَّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة..**)) [4]، والقصد منه أن معجزة الرسول ﷺ كانت من الوضوح وقوة الدلالة.. وهو كونها نفس الوحي كان الصدق لها أكثر لوضوحها، فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والأمة..)) [5]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص ص 504 - 505؛ الحديث رقم (7) في صحيح البخاري، البخاري، الصحيح، مج 1، ص ص 8 - 9.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 505.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 505.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 1، ص 507. ورد نحوه في صحيح البخاري، الحديث رقم (7274). البخاري، الصحيح، مج 4، ص 363.

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 507.

2. هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة وتفسير ابن خلدون لها:

شكّلت الهجرة النبوية منعطفاً هاماً في مسيرة الدعوة الإسلامية وفق السنن الطبيعية لمجريات السيرة النبوية في عملية نشر الدعوة وتبليغها، ومحاولة البحث عن مكان آمن يكون قاعدة أمينة لإنشاء عمران حضاري.

فالهجرة النبوية لم تكن حدثاً مفاجئاً، بل جاءت بصورة طبيعية وحسب قول ابن خلدون: ((.. إنما أجرى الأمور على مستقر العادة..)) [1]، فبعد أن يئس الرسول ﷺ من كسب زعماء قريش للدعوة الإسلامية، واشتداد مقاومة المشركين وأذاهم للمسلمين، بحث الرسول ﷺ ملاذ آمن لدعوته ولأصحابه، فخرج إلى الطائف يدعوهم للإسلام والحماية لنشر الدعوة [2]، إلاّ أنه تعرض للأذى والاستهزاء والضرب، ومع ذلك لم يصبه اليأس والقنوط، فكرر محاولته هذه بعد أن عاد إلى مكة ودخلها بعد أن أجاره المطعم بن عدي، فكرر محاولته هذه في عرض الإسلام على القبائل العربية الوافدة إلى مكة في مواسم الحج، فكان منهم كما وصفهم ابن خلدون: ((.. من يحسن الاستماع والعذر، ومنهم من يعارض ويصرح بالإذاية، ومنهم من يشترط الملك الذي ليس هو من سبيله..)) [3]. ولو أجابت إحدى هذه القبائل التي دعاها الرسول ﷺ للإسلام لأصبحت أرضها أرض الهجرة ولكن ((.. ذخر الله الخير في ذلك كله للأنصار..)) [4]، الذين التقى الرسول ﷺ مجموعة منهم من بني عبدالأشهل من أهل يثرب جاؤوا يطلبون الحلف،((.. فدعاهم الرسول ﷺ إلى الإسلام فقال إياس بن معاذ - وكان شاباً حدثاً: هذا والله خير مما جئنا له، ثم انصرفوا إلى بلادهم ولم يتم لهم الحلف..)) [5]. وفي الموسم التالي التقى ستة نفر من الخزرج فدعاهم إلى الإسلام: ((.. فآمنوا وأسلموا وقالوا إنا قد تركنا قومنا بينهم حروباً فننصرف وندعوهم إلى ما دعوتنا إليه ! فعسى الله أن

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 469.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 726.
(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 728.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 728.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 728.

يجمع كلمتهم بك، فلا يكون أحد أعز منك، فانصرفوا إلى المدينة ودعوا إلى الإسلام حتى فشا فيهم..)) [1].

واسترسل ابن خلدون قائلاً: ((.. ولم تبقَ دار من دور الأنصار إلاّ وفيها ذكر النبي ﷺ..)) [2]، وفي العام التالي بويع الرسول ﷺ بيعة العقبة الأولى من قبل اثني عشر رجلاً من الأوس والخزرج، ثم كان العام القابل فكانت بيعة العقبة الثانية التي بايع فيها ثلاثة وسبعون رجلاً وأمرأتان من الأوس والخزرج الرسول ﷺ على أن ((.. يمنعوه ما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم وإزرهم، وأن يرحل إليهم هو وأصحابه..)) [3].

ومع انتشار خبر نصرة أهل يثرب للرسول ﷺ ازداد أذى قريش له ولأصحابه ((.. فأصابهم من ذلك جهد شديد.. وأمر رسول الله ﷺ ممن هو بمكة من المسلمين بالهجرة إلى المدينة، فخرجوا أرسالاً.. ولم يبقَ أحد من المسلمين بمكة مع رسول الله ﷺ إلاّ أبو بكر وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - فإنهما أقاما بأمره، وكان رسول الله ﷺ ينتظر أن يُؤذن له في الهجرة..)) [4]، ثم جاء الوحي إلى النبي ﷺ بالإذن له في الهجرة فهاجر ﷺ مع صاحبه أبي بكر الصديق.

وبناءً على ما سبق وقف ابن خلدون أمام موضوع الهجرة النبوية كحدث تاريخي وحضاري مهم وقدّم طروحاته الفلسفية لمصطلحات الهجرة والتعرب التي كان لهما شأن كبير في صدر الإسلام.

فالهجرة تعني الخروج من أرض إلى أخرى، وتعني عند العرب خروج البدوي من باديته إلى المدن، إلاّ أن هجرة المسلمين كانت تركهم مساكنهم وقومهم وانتقالهم للإقامة مع قوم آخرين، وبهذا تحدد مفهوم جديد للهجرة تمثل في التحاق المسلم من خارج المدينة بالنبي ﷺ وبالدعوة الإسلامية يجاهد مع المجاهدين في سبيل نشرها وإعلاء كلمة الله [5].

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 729.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 729.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 731.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص ص 734 - 736.

(5) هاشم الملاح، ((**طبيعة هجرة المسلمين في عصر الرسالة**))، مجلة المجمع العلمي العراقي، =

في حين تحدد مفهوم التعرب في بقاء الفرد أعرابياً، أي بدوياً، يعيش في البادية مع قبيلته وينتقل معها سعياً وراء الماء والكلأ ويقاتل من أجلها [1].

وبالزام الإسلام المسلمين بالهجرة والجهاد، سيشترك المسلمون كلهم في تكوين الدولة الاسلامية والأمة الناشئة، وعلى هذا عدّت الهجرة من قبل فقهاء المسلمين واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة، لأن الواجب الإسلامي كان يقتضي هجرة المسلمين إلى المدينة المنورة والالتحاق بالنبي ﷺ وصحبه، لجهاد المشركين. وعلى هذا الأساس سميت المدينة المنورة (**دار الهجرة**)، إلاّ أن الأمر تغير بعد فتح مكة المكرمة فأصبحت الهجرة ليست ذات أهمية وحسبما ورد في الحديث الشريف ((**لا هجرة بعد الفتح..**)) [2]، مع هذا النفي للهجرة بعد فتح مكة من قبل الرسول الكريم ﷺ، فإن بعض الفقهاء عَدَّ رجوع المسلم إلى البادية بعد الهجرة بمثابة الارتداد على العقبين[3]، اعتماداً على ما جاء في القرآن الكريم ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَى ٱلشَّيۡطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمۡ وَأَمۡلَىٰ لَهُمۡ ﴿٢٥﴾ ﴾ [4]، مع أنهم يرون سقوط وجوب الهجرة على المسلمين بعد فتح مكة، إلاّ أنهم لا يرون الصلاح في رجوع المسلم إلى البادية بعد هجرته إلى المدينة. وقد استندوا في ذلك على رواية أوردها البخاري عن الصحابي سلمة بن الأكوع ﷺ الذي أراد الخروج إلى سكنى البادية أيام الحجاج الذي قال له: ((.. أرتددت على عقبيك تعربت؟..)) [5].

وخالف ابن خلدون رأي الفقهاء، لاعتقاده بأن البداوة أقرب إلى خصال الدين والخير من الحضارة، لانشغال أهل الحضر بالدنيا والتفنن بملذاتها، فطبعت نفوسهم بأخلاق بعيدة عن الخير وطرقه. أما البدو فهم على الرغم من وجود بعض

=

ج 3، مج 46، (بغداد: 1999 م)، ص 2.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 415؛ الوردي، منطق ابن خلدون، ص 100.

(2) البخاري، صحيح البخاري، ج 2، كتاب الجهاد والسِيَر، الحديث رقم (2783)، ص 201.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 415؛ الوردي، منطق ابن خلدون، ص 101.

(4) سورة محمد، الآية (25).

(5) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص ص 415 - 417.

الخصال المذمومة فيهم، إلاّ أنهم أقرب إلى الفطرة الأولى، كما اعتقد أن الهجرة ليست شيئاً محموداً لذاته بغض النظر عن الغاية منها، بل انها محمودة حين تؤدي إلى نصرة الدين وحمايته، أما إذا كانت لغرض آخر فتكون مذمومة تبعاً لذلك الغرض [1]. واعتقد أيضاً أن الله أوجب الهجرة لسبب مؤقت هو نصرة النبي ﷺ حين كان الإسلام ضعيفاً وكانت في أول أمرها غير واجبة إلاّ ((.. على أهل مكة فقط، لأن أهل مكة يمسهم من عصبية النبي ﷺ في المظاهرة والحراسة ما لا يمس غيرهم من بادية الأعراب..)) [2] ومعنى ذلك أن ابن خلدون يجد أن (التعرب) لم ينهِ الشرع عنه نهياً عاماً مطلقاً، وليس فيه ما يدل على ذم البداوة، وإنما كان نهي التعرب نهياً مؤقتاً لأسباب اقتضت ذلك، وهذا النهي يزول بزوال تلك الأسباب [3].

وابن خلدون بذلك يقدّم رؤية مغايرة لما عرف عن مفهوم الهجرة والتعرب لدى من سبقه من الفقهاء في محاولة منه لاخضاع حدث الهجرة لقوانين العمران الحضري وفلسفته الخاصة في تفسير الحوادث التاريخية وإيجاد المبررات الخاصة بها، (ومن ذلك أحداث السيرة النبوية).

3. الرسالة الدينية ودورها في توحيد العصبيات ونشأة الدولة الإسلامية:

تطرق ابن خلدون - سعياً منه في إيجاد التفسير الحضاري، وفق منهجه التاريخي في العمران - إلى دور الرسالة الدينية في توحيد العصبيات المتنازعة وتوظيف ذلك في نشأة الدولة الإسلامية وتوسعها، وحسب القوانين والسنن الطبيعية في دور العصبية في إتمام الدعوة الدينية ودور الدين في إقامة الدول العظيمة، وعلى النحو الآتي:

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 418، ص 239.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 415.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 415؛ الوردي، منطق ابن خلدون، ص ص 102 - 103.

أ ـ أسباب انتشار الدعوة الإسلامية في المدينة المنورة:

نستطيع تلمس الأسباب التي شخّصها ابن خلدون لانتشار الدعوة الإسلامية في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، والتي كانت تعيش قبل الهجرة أوضاعاً مضطربة في كافة المجالات حالت دون تكوين دولة موحدة أو حكومة تمثل سكانها تعمل على إحلال الأمن والاستقرار، فالتنازع العصبي بين قبائل الأوس والخزرج، إلى جانب وجود اليهود الذين تنافسوا معهم، وسعوا في الوقت ذاته في إشعال نار الفتنة والحرب بين العرب لإشغالهم بأنفسهم عنهم. كل هذه الأمور وغيرها دفعت أبناء المدينة للتطلع إلى منقذ وموحد لهم، فوجدوا ذلك في رسول الله ﷺ ودعوته مدفوعين إلى ذلك بأسباب عديدة [1] أهمها:

التهيؤ النفسي للدعوة الدينية:

عدّها ابن خلدون في مقدمة الأسباب الدافعة لعرب المدينة لتقبل الدعوة الإسلامية واحتضانها، لعلمهم المسبق بظهورها عن طريق مخالطتهم يهود المدينة الذين يرتبطون معهم بعلاقات عديدة بحكم العيش في مدينة واحدة، جعلتهم يطلعون على أديان بعضهم، فعلم العرب من اليهود عن قرب ظهور نبي جديد، فقد كان اليهود يتفاخرون بذلك أمام أهل المدينة المشركين باعتبارهم أهل كتاب وانهم إذا ظهر ذلك النبي سوف يؤمنون به ويتبعونه. وبه يغلبون الأوس والخزرج، فلمّا دعاهم رسول الله ﷺ - أي عرب المدينة - استجابوا لدعوته يدفعهم إلى ذلك استعدادهم الفكري والنفسي لتقبل الدعوة لما علموه عنه، وخوفاً من أن يسبقهم اليهود إليه. ويعبر عن ذلك ابن خلدون بقوله: ((.. فدعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام وكان من صنع الله لهم أن اليهود جيرانهم كانوا يقولون: إنّ نبياً يبعث وقد أظل زمانه، فقال بعضهم لبعض: هذا والله النبي الذي تحدثكم به اليهود، فلا يسبقونا إليه، فآمنوا وأسلموا..)) [2].

---

(1) للمزيد من المعلومات، ينظر: د. نجمان ياسين، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في المدينة في القرن الأول الهجري، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب - جامعة الموصل، 1990.

(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 729.

التنازع العصبي والبحث عن الأحلاف:

عدّه ابن خلدون الدافع الثاني لعرب المدينة لتقبل الدعوة الإسلامية، التي جاءت ترجمة فعلية لحاجة أهل يثرب في البحث عن الأحلاف خارج المدينة بعد انقسام أهل المدينة على قسمين الأوس وأحلافها من اليهود وغيرهم، ويقابلهم الخزرج وحلفاؤهم من اليهود وغيرهم ((.. فلم يزل هذان الحيّان - الأوس والخزرج - قد غلبوا اليهود على يثرب. وكان الاعتزاز والمنعة تعرف لهم في ذلك، ويدخل في حلفهم من جاورهم من قبائل مضر، وكانت بينهم في الحيين فتن وحروب كثيرة، ويستصرخ كل بمن دخل في حلفه من العرب ويهود..)) [1]، فلما سمعوا بدعوة الرسول ﷺ توجهوا إليه بحثاً عن حلف: ((.. ثم قدم مكة أبو الحيسر أنس بن رافع في فتية من قومه من بني عبد الأشهل يطلبون الحلف، فدعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام فقال إياس بن معاذ - وكان شاباً حدثاً -: هذا والله خير مما جئناك له ! فانتهره أبو الحيسر فسكت، ثم انصرفوا إلى بلادهم ولم يتم لهم الحلف..)) [2] وبعدها تكررت اللقاءات بين الأوس والخزرج والرسول ﷺ في المواسم المتتالية إلى أن شاء الله وكانت منها بيعة العقبة الأولى ثم العقبة الثانية بعدها أصبحت المدينة المنورة دار الهجرة ومستقر الإسلام ونواة دولته العظيمة.

البحث عن القيادة الموحدة لمعالجة آثار العصبية والانقسام:

اتجهت الأنظار إلى رسول الله ﷺ باعتباره رجلاً محايداً بين الأطراف المتنازعة في المدينة [3]، وان اجتماع أهل المدينة تحت قيادته الدينية يعمل على توحيد الصفوف وتحويلها إلى قوة موحدة تتجاوز الأطر القبلية وتقضي على غرور اليهود الذين يعتبرون أنفسهم متفوقين عقائدياً على العرب [4]، وهذا ما تجسد في قول ابن خلدون على لسانهم عند لقاء رسول الله ﷺ ((.. فآمنوا وأسلموا وقالوا إنّا قد تركنا قومنا بينهم حروباً فننصرف وندعوهم إلى ما دعوتنا إليه ! فعسى الله أن

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 601.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 728.
(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 602.
(4) الملاح، الوسيط، ص 127.

يجمع كلمتهم بك، فلا يكون أحد أعزُّ منك..)) [1].

ب – سياسة الرسول ﷺ في توحيد أهل المدينة:

حاول ابن خلدون في كتاباته عن السيرة النبوية التأكيد على دور الرسول ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة المنورة في تحويلها إلى مدينة بالمعنى الحضاري اجتماعياً وحضارياً من خلال سياسته ﷺ التي اتبعها فيها وكما هو معروف أصبحت التركيبة الاجتماعية للمدينة بعد الهجرة النبوية إليها، منقسمة على ثلاثة أقسام رئيسية هي: قبائل الأوس والخزرج (مسلمين ومشركين)، والمسلمون المهاجرون من مكة (من قريش وغيرها)، واليهود وهم بنو قينقاع وبنو قريظة وبنو النضير وغيرهم من يهود المدينة حلفاء الأوس والخزرج [2]. وانصبت جهود الرسول ﷺ نحو تذويب العصبية القبلية بدعوته إلى المؤاخاة في الإسلام وتوحيد العرب (المهاجرين والأنصار) وإقامة مجتمع إسلامي تربطه رابطة دينية تهدف إلى بناء مجتمع متماسك يتمكن من نشر الدعوة ومواجهة الأخطار التي قد تعترض طريقها.

فقد اعترف الرسول ﷺ بالروابط القبلية، واتخذها أساساً في تنظيمات الصحيفة، ولكنه جعل الرابطة الدينية أو الولاء للأمة إطاراً أوسع يضم في داخله بقية الروابط العشائرية والقبلية.

واتبع الرسول ﷺ في ذلك سياسته الخاصة في تأليف القلوب التي عدّها ابن خلدون أساس بناء الدول حسب قوله: ((..لأن الملك يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه..)) [3].

وبدأت هذه السياسة قبل هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة وذلك بتأليف قلوب المسلمين الأوائل في مكة المكرمة، ثم جاءت مع أنصار المدينة في بيعة العقبة الثانية عند اختياره النقباء من جميع عشائر الأوس والخزرج لضمان سير الدعوة

---

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 729.

(2) الملاح، الوسيط، ص 188.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 466.

الإسلامية، وكفل بذلك وحدة عرب المدينة وحسن تنظيمهم [1]. وعند هجرته إلى المدينة حاول تجنب المواقف التي قد تؤدي إلى خلق الخلاف بين قبائل المدينة، فقد آثر ﷺ عدم النزول عند إحدى القبائل دون غيرها، فكلمّا مرَّ ﷺ بإحدى هذه القبائل وهي: ((.. تبادر إلى خطام ناقته اغتناماً لبركته، فقال ﷺ: خلّو سبيلها فإنها مأمورة.. إلى أن أتى دار بني مالك بن النجار، فبركت ناقته على باب مسجده اليوم.. فاشتراه من بني النجار بعد أن وهبوه له فأبى من قبوله..)) [2].

في المدينة شرع الرسول ﷺ على عمل كل ما من شأنه التوفيق والتقارب بين الأوس والخزرج، بعد أن زرعت الحروب المتتالية فيما بينهم بذور الخلاف والسعي لأخذ الثأر، وفي هذا الشأن سعى الرسول ﷺ للحد من ذلك من خلال زرع المحبة ودفن أحقاد الماضي وفي حادثة إجارة أحد أبناء الخزرج وهو أسعد بن زرارة من قبل الأوس بعد قتله أحد أبنائهم في حرب بُعاث، حيث أجاره سعد بن خيثمة وجاء به إلى قبيلة الأوس التي قالت: يا رسول الله كلنا له جار، فكان أسعد ابن زرارة بعد يغدو ويروح إلى رسول الله ﷺ وهو عند قبيلة الأوس [3]. كل ذلك عند ابن خلدون بفضل تهذيب الدين للنفوس: ((.. والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية..)) [4]. وأخذ الرسول ﷺ يطلق اسم الأنصار على مسلمي المدينة مشتقاً من مناصرتهم له ولإخوانهم المسلمين الذين سمّاهم المهاجرين لأنهم غادروا مواطنهم وهاجروا إلى المدينة في سبيل الله [5].

- المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار:

لجأ الرسول ﷺ إلى المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار لتحقيق المساواة والتكافل بين مكونات مجتمع المدينة وإبعاد روح التجزئة والعصبية القبلية التي قد

(1) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 732.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، مج 2، ص 740.
(3) الملاح، الوسيط، ص 192.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 467.
(5) الملاح، حكومة الرسول، ص 55.

تنشأ فيما بينهم، ولتكوين وحدة اجتماعية تقوم على أساس العقيدة الواحدة ومبدأ الجهاد ونصرة الدين الإسلامي.

وكان الأنصار قد تنافسوا فيما بينهم على استضافة إخوانهم المهاجرين في دورهم تنفيذاً لأمر الرسول ﷺ الذي قال: ((.. **تآخوا في الله أخوين أخوين..**)) فآخى بينهم على الحق والمواساة والتوارث بعد الممات دون ذوي الأرحام [1]، وللتخفيف عن الأنصار سعى رسول الله ﷺ للحصول على أراضٍ يشيّد عليها المهاجرون دوراً لسكناهم، إضافةً إلى أراضٍ وهبها الأنصار لهم. وهكذا أراد الرسول ﷺ من المؤاخاة أن يضمن إقامة علاقة بين المهاجرين والأنصار تقوم على المساواة التامة في الحقوق والواجبات [2].

وتطرق ابن خلدون إلى ذكر أسماء المتآخين فقال: ((.. ثم آخى رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار، فآخى بين أبي بكر الصديق وخارجة بن زيد، وبين عمر بن الخطاب وعُثمان بن مالك من بني سهم، وبين أبي عبيدة بن الجراح وسعد بن معاذ، وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع، وبين عثمان بن عفان وأوس بن ثابت، آخى حسان...)) [3].

نشأة الأمة الواحدة:

رصد ابن خلدون الدور الحضاري للدين في ترسيخه لمفهوم الأمة الواحدة التي أرسى قواعدها رسول الله ﷺ في المدينة المنورة، منذ أن وطأتها قدماه الشريفتان على أساس المؤاخاة بين المسلمين من أنصار ومهاجرين، فجمع الرسول ﷺ شملهم ووحّد كلمتهم تحت راية الدين الذي أذهب عنهم التنافس والتحاسد وأحلّ التعاضد والتعاون ليؤسسوا أمة واحدة ودولة إسلامية عظيمة، وقد أكد ذلك

---

(1) استمر حكم التوارث بين المهاجرين والأنصار إلى أن تحسنت ظروف المهاجرين الاقتصادية بعد الغنائم التي حصل عليها المسلمون في معركة بدر في السنة الثانية من الهجرة، عندها ألغى القرآن حكم التوارث هذا ورده إلى ذوي الأرحام. ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص ص 238 - 239.

(2) الملاح، الوسيط، ص ص 195 - 199.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص ص 741 - 742.

ابن خلدون في حديثه عن أن الدولة العظيمة أصلها دعوة دينية، فقال: ((.. إنّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحَسُنَ التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة..)) [1].

هكذا أصبح كيان الأمة السياسي يختلف عن القبيلة، لأن الأخيرة تقوم على رابطة الدم والقرابة، في حين تجاوز مفهوم الأمة الاطار القبلي إلى إطار أوسع هو العقيدة الدينية في إطار الولاء السياسي لها بقيادة الرسول ﷺ، والملاحظ أن هذه الأمة ارتضت العيش في إطار النظام الإسلامي سواء آمن أفرادها بالإسلام كلهم أو لم يؤمنوا، وحدود الأمة مفتوحة لانضمام كل من يرغب فهي دولة أغلب سكانها من المسلمين وممن أحب الانضمام إليها، وتوسعت الدولة من (**دولة مدينة**) إلى (**دولة كبيرة**) تضم معظم القبائل العربية في أواخر حياة الرسول ﷺ ثم توسعت إلى دولة عظيمة في عهد الخلفاء الراشدين، ولقد استند قيام هذه الدولة على صحيفة المدينة، التي كانت بمثابة دستور لتنظيم جميع شؤون الحياة، وتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتحديد العلاقة بين الأفراد، وحددت حقوق اليهود فكانت الصحيفة بمثابة إعلان أصدره الرسول ﷺ بصفته رسولاً لله ورئيساً لدولة المدينة التي مثّل سكانها كل أهل المدينة عرباً مسلمين أو غير مسلمين واليهود وجعل الباب مفتوحاً لكل من ينضم إليهم من خارجها، تربطهم جميعاً وحدة الجماعة والأرض الواحدة والسلطة الواحدة، وهي سلطة الدولة برئاسة الرسول ﷺ الذي يستمد سلطته من الله باعتباره المشرّع، والرسول ﷺ هو وكيلٌ لله في تنفيذ أوامره التي يتلقاها عن طريق الوحي وأودعت في القرآن الكريم الذي أصبح هو والسنّة النبوية الشريفة مصدرين أساسيين للتشريع في الدولة الإسلامية في شتى نواحي الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقضائية [2].

ومما جاء في الصحيفة: ((.. بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ من محمد

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 466.

(2) الملاح، الوسيط، ص ص 199 - 208.

النبي ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس..)) [1]. وذكر ابن خلدون أن الرسول ﷺ: ((.. وادع اليهود وكتب بينه وبينهم كتاب صلح وموادعة، شرط فيه لهم وعليهم..)) [2].

وبموجب الصحيفة أصبح جميع أفراد الأمة متساوين في حق منح الجوار - عدا المشركين من أفراد الأمة منعتهم من أن يجيروا مشركاً أو مالاً من قريش - لأنهم في حالة حرب مع المسلمين، كما أكدت الصحيفة، احترامها لحق الولاء والمسؤولية الفردية في المجتمع، فلا يؤخذ الفرد بجريرة غيره، كما كانت عليه الحال في ظل العرف القبلي، واعترفت الصحيفة بالحرية الدينية لليهود، كما ألزمت الصحيفة جميع أفراد الأمة بالدفاع عن المدينة ومنهم اليهود [3].

كما استندت الدعوة الاسلامية من أجل حمايتها وحماية دولتها (المدينة) على الجهاد الذي قاده ونظمه رسول الله ﷺ، فغزا على أساسه المشركين من قريش وغيرها وكانت أولى غزواته غزوة بدر وآخرها غزوة تبوك، وكان لذلك أثر كبير في نشر الإسلام بين القبائل العربية خاصةً بعد صلح الحديبية بين الرسول ﷺ وقريش في العام السادس من الهجرة، وإقبال الوفود على النبي ﷺ لتعلن إسلامها كما مرّ بنا سابقاً.

مما سبق يتضح أن ابن خلدون قد بنى نظرية تؤكد على أن الدولة العظيمة أصلها الدين إما نبوة أو دعوة حق، تميزت بانجازاتها الحضارية والفكرية والاتساع، فقد أطلق عليها ابن خلدون اسم ((الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك)) [4]، ويعزو ابن خلدون سبب اتساع ملكها إلى دور الدين في توحيد العصبيات ووحدة الأهداف المنشودة والعمل على تحقيقها ((.. فالملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه)) [5].

---

(1) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 105.
(2) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 471.
(3) ابن هشام، السيرة،ج 2، ص 106.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 466.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 466.

دور الدين في إنشاء الدولة عند ابن خلدون:

بيّن ابن خلدون - كما مرّ بنا سابقاً - الدور الحضاري للدين في ترسيخه لمفهوم الأمة الواحدة وتوحيد عصبيتها، فهو يؤكد أن العرب لا يحصل لهم الملك والغلبة: ((.. إلاّ بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة..))[1]، بل لم يكتفِ بذلك وإنما خصصَّ في المقدمة فصلاً خاصاً في تبيان تأثير الدعوة الدينية هذا، بعنوان: ((أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها)) [2]، وحدد أن السبب في ذلك يعود إلى ((.. أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه..)) [3]، كما أكّد أيضاً أنه لا تتم أية دعوة ((.. من الدين أو الملك إلاّ بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه)) [4].

ووجد ابن خلدون أيضاً أن: ((.. التغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه.. وسره أن القلوب.. إذا أقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس.. وحَسُنَ التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة..)) [5].

وأضاف ابن خلدون أن ((عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين عليها في القلة والكثرة)) والسبب في ذلك عنده أن الملك ((.. لا يكون إلاّ بالعصبية.. فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع..)) واستدل ابن خلدون على ذلك بأنه حينما اجتمعت: ((عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله من الأرض بوعد الصدق فابتزوا

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 456.
(2) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 467.
(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 467.
(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 755.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 466

ملكهم واستباحوا دنياهم..)) [1].

ويتضح هنا أن ابن خلدون قد أعطى الدين دور العصبية الجامعة المعززة للدول ذات المسحة الكلية والملك الواسع والتي نشأت على أساس ديني، لأن الدين يحقق الوحدة الداخلية ويجمع الطاقات من أجل الجهاد عند الاحتكام إلى القوة ويعمل على تحفيز عامل الإيمان الذاتي لدى المقاتلين، وهذا ما جعل البعض يؤكد على أنه إذا تكافأت عصبيتان في كل شيء عدا وجود رسالة دينية لدى إحداهما، كان النصر حليف ذات الدين بفضل هذا الاختلاف بينهما [2]، وتحقق هذا للعرب بداية الإسلام في انتصاراتهم على اعدائهم الذين فاقوهم عدداً وعدةً، لوجود العنصر العقائدي لدى المسلمين.

ومن خلال استقرائه السابق، وجد أن هذه الدولة إذا حصل لها الاستقرار فقد تستغني عن العصبية، وعلل أسباب ذلك بقوله: ((.. إن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلاّ بقوة قوية من الغلب، فإذا استقرت الرياسة.. ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذٍ في أمرهم إلى كبير عصابة؛ بل كان طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يُعلم خلافه..)) [3]. وقال أيضاً لم يظهر التغيير إلاّ في الوازع: ((.. الذي كان ديناً ثم انقلب عصبيةً وسيفاً..)) [4]، في إشارة منه إلى اتحاد الدين والعصبية وأثر هذا الاتحاد الذي قاد الجهاد ووجهه وجهته المعروفة في إنشاء الدولة ورسوخها كما حصل مع العرب.

4. سياسة الرسول ﷺ في نشر الدعوة (الجهاد):

عند استعراض البعد الحضاري للسيرة النبوية لم يغفل ابن خلدون الوقوف عند جانب مهم جداً، وهو الوسيلة التي اتبعها الرسول الكريم ﷺ في نشر الدعوة

---

(1) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 458.

(2) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ط 1، (د. م)، (بيروت: 1981 م)، ص ص 116 - 117.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 458.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 548.

الإسلامية ألا وهي الجهاد [1]، الذي عرّفه بقوله: ((هو غضب لله ولدينه)) [2]، والدافع الرئيسي للمسلمين لبذل أنفسهم وأموالهم في سبيله، وهو كفاح من أجل ترسيخ العقيدة التي أرسى الرسول ﷺ أساسها وبذل الجهد لإعلاء شأنها وترسيخ قواعدها في الأرض.

إنّ فكرة الجهاد لازمت الدعوة الإسلامية منذ بدايتها ولكنها تدرجت بتدرج الأحداث التي رافقت السيرة النبوية، فالنبي الكريم ﷺ طيلة بقائه في مكة المكرمة التي دامت ثلاثة عشر عاماً كان يدعو الناس إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وتعرض أصحابه للاضطهاد والأذى، ومع ذلك كان ﷺ يحث أصحابه على الصبر والتحمل والهدف ترسيخ مبادئ الدين وتوسيع قاعدته.

وبعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة، وتأسيس قاعدة جديدة للإسلام، ومع زيادة عدد المسلمين، وترسيخ العقيدة الإسلامية أضحى المسلمون أكثر قوةً واستعداداً لتنفيذ أوامرها وتجنب نواهيها وتزامن ذلك مع نزول الوحي بالآيات القرآنية التي تهيئ أذهان المسلمين لاستعمال القوة في مواجهة أعدائهم دفاعاً عن دينهم وأنفسهم، ودولتهم [3]، ومنها قوله ﷻ ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ۝٤٠﴾ [4]، ثم توالى نزول الآيات التي تؤكد مشروعية استعمال القوة (الجهاد) من أجل الدفاع عن النفس وعن حرية الدين وحرية نشره عن طريق الاطاحة

---

(1) **الجهـــاد:** لغةً، اشتق من الجهد، وتعني الطاقة، وبذل ما في الوسع. مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (د. م)، (بيروت: 1983 م)، ج 1، ص 286.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 653.

(3) ابن خلدون، تاريخ، مج 2، ص 740؛ هاشم الملاح، ((**الجهاد في عصر الرسالة**))، الندوة العربية لبيت الحكمة، (كانون الثاني: 2002 م)، ص 57.

(4) سورة الحج، الآيتان (39، 40).

بالزعامات الطاغية التي تقف في مواجهة حرية الاختيار، فقال ﷻ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾ [1].

وقد أدرج ابن خلدون هذا التدرج في التعامل مع موضوع الجهاد وتهيئة نفوس المسلمين لذلك، في إطار الحكمة الربانية القائمة على أساس: ((إيجاب الثبات وتحريم التولي في الزحف،.. فمن ولى العدو ظهره فقد أخل بالمصاف، وباء بإثم الهزيمة إن وقعت، وصار كأنه جرها على المسلمين.. وأمكن منهم عدوهم، فعظم الذنب لعموم المفسدة وتعديها إلى الدين بخرق سياجه، فعدّ من الكبائر..)) [2]. واستند ابن خلدون في النص السابق هذا إلى قوله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴿١٥﴾ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦﴾ ﴾ [3].

وبعد أن جاء أمر الله للمسلمين بالاستعداد وتهيئة القوة اللازمة لمقاومة أعدائهم في الآية ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ ۞ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ ﴾ [4]. استعد المسلمون مادياً ومعنوياً تحت راية (عصبية الدين) بفضل اتفاق المسلمين ووحدتهم في ظلّ عقيدة الإسلام، ويؤكد ذلك ابن خلدون بقوله: ((والمعتبر في الغلب.. حال العصبية أن يكون في

---

(1) سورة البقرة، الآية (216).

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 654.

(3) سورة الأنفال، الآيتان (15، 16).

(4) سورة الأنفال، الآيتان (60، 61).

أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم..))[1]. وتوضح ذلك في رفع راية الجهاد من قبل المسلمين في الفتوحات الإسلامية صدر الإسلام كعصبية واحدة بفضل (**عصبية الدين الجامعة**).

وكذلك حاول ابن خلدون التوفيق بين نظريته عن العمران ومراحله في حديثه عن الحرب والجهاد في الإسلام، لا سيّما وأنه اعتبر الانتصارات التي حققها الرسول ﷺ في جهاده (غزواته) والفتوحات الإسلامية من باب المعجزات التي يجوز التبرك بذكرها دون القياس عليها [2]، وفي حديثه عن: ((.. الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة..)) [3] علل ذلك بأنها كانت معجزة من معجزات نبينا محمد ﷺ والسر فيها: ((.. استماتة المسلمين في جهاد عدوهم، استبصاراً بالإيمان.. فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها..)) [4]، وهذا معروف عند ابن خلدون في مواجهته لحوادث تاريخية لا تتوافق مع أحد أصوله العمرانية فيعدها حوادث استثنائية يدخلها في باب المعجزات التي لا يقاس عليها [5].يجب التأكيد على أن الفتوحات الاسلامية اعتمدت الأخذ بالأسباب وهي تختلف عن المعجزات التي أعلن القرآن الكريم توقفها ﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَ ﴾ [6].

- استعرض ابن خلدون في معرض كلامه على الجهاد والحرب الأساليب المتبعة في الحرب عامة، ومنها أسلوب العرب الحربي قبل الإسلام، ثم أسلوب قتال العرب المسلمين في حروب فتوحاتهم الإسلامية الأولى فقال: ((أما أهل الكر والفر من العرب وأكثر الأمم البدوية الرحّالة فيصفون لذلك إبلهم والظهر الذي

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 666.

(2) عبد الله العروي، ((**ابن خلدون والجهاد**))، ص 2، مقال على موقع بلاغ، في شبكة المعلوماتية (الأنترنيت) http: // www. balagh. Com.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 703.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 7-8.

(5) العروي، ((**ابن خلدون والجهاد**))، ص 2.

(6) سورة الإسراء (الآية: 59).

يحمل ظعائنهم فيكون فئة لهم..)) [1]، ثم ينتقل إلى الأسلوب الذي اتبعه المسلمون فيقول: ((.. كان الحرب أول الإسلام كله زحفاً، وكان العرب إنما يعرفون الكر والفر لكن حملهم على ذلك أول الإسلام أمران: أحدهما أن عدوهم كانوا يقاتلون زحفاً فيضطرون إلى مقاتلتهم بمثل قتالهم؛ والثاني أنهم كانوا مستميتين في جهادهم لما رغبوا فيه من الصبر ولما رسخ فيهم من الإيمان؛ والزحف إلى الاستماتة أقرب..)) [2].

- أما فيما يتعلق بأسباب النصر عند المسلمين، فإننا نجد ابن خلدون يناقض نفسه بتأكيده على أن الحركات في التاريخ، ولو تزعمها الأنبياء - عليهم السلام - لا بد لها من الوسائل التي تحقق أهدافها وتحدث تغيراتها، وإلاّ ما استطاعت أن تفعل شيئاً مع أن الأنبياء - عليهم السلام - مؤيدون من الله بالكون كله لو يشاء ولكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، فقد اقتضت مشيئة الله على رسله وأنبيائه أن يكونوا في خضم أحداث التاريخ وأن يعيشوا مشاكله، ولا يتحقق النصر لديهم إلاّ بالأخذ بالأسباب واعتماد الطرائق التي تمكنهم من هذا الصراع[3]، وذلك ما يسميه ابن خلدون (مجرى الأمور على مستقر العادة) [4]، أي سنن التاريخ والطبيعة، التي اعتمدها ابن خلدون كإحدى أسس فلسفته لأحداث السيرة النبوية.

وكذلك تحدث ابن خلدون عن حروب الأنبياء - عليهم السلام - وعن تهيئتهم أسباب النصر المادية والمعنوية فذكر منها، كثرة الجيوش والاهتمام بتسليحها مع مراعاة التطور في صناعة الأسلحة وصنوفها واستعمالها، وإعداد المقاتلين الشجعان، مع ترتيب الصفوف عند القتال، والنية الصادقة في القتال [5]، والاعتماد على التخطيط وطرائق الخداع في القتال من إعداد الكمائن للأعداء، أو حفر الخنادق أو الكمون في الأماكن المرتفعة لمباغتة العدو، وهذا كله إلى جانب

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 657.
(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 657.
(3) عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، ص 38.
(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 469.
(5) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 664.

الدعم المعنوي الذي يتلقاه أصحاب الرسالات الدينية والذي يتمثل في أمور خفية سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في قلوب الأعداء فيستولي الخوف عليهم فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة، ويؤيد ابن خلدون كلامه هذا بقوله: ((.. فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالباً عن أسباب خفية غير ظاهرة.. كما جاء في قوله ﷺ: ((.. **نصرت بالرعب مسيرة شــهر..**)) [1]، وما وقع من غلبة للمشركين في حياته بالعدد القليل وغلب المسلمين من بعده كذلك في الفتوحات.. فإن الله ﷻ تكفل لنبيه بإلقاء الرعب في قلوب الكافرين حتى يستولي على قلوبهم فينهزموا، معجزة لرسولهﷺ؛ فكان الرعب في قلوبهم سبباً للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها؛ إلاّ أنه خفي عن العيون..)) [2].

ومن أسباب الغلب الأخرى كما يذكرها ابن خلدون، توحيد العصبيات في عصبية واحدة جامعة في الدفاع والحماية والمطالبة، وهذا ما اعتمدت عليه الدولة العربية الإسلامية في حروبها، فقد لعبت عصبية العرب (المسلمين) دوراً مهماً في مواجهة العرب من غير المسلمين وفي صدر الإسلام لعبت (عصبية العرب الدينية) ككل عصبية دور الرابطة الجامعة للعصبيات عند مواجهة غير العرب [3]، وتمثل ذلك في دور تحالفات (عام الوفود) التي كان لها أثر مهم في توحيد العرب، وكما مرّ ذكره في الفصل السابق.

فالعصبية كان بها التمهيد للدولة وحمايتها من أولها، فهي من طبيعة العمران التي تقتضي ((.. أن كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة إنما يتم بالقتال عليه.. ولا بد في القتال من العصبية..)) [4]، وإذا كانت العصبية في الجماعة التي تعتنق ديناً واحداً ازدادت هذه العصبية قوة إلى قوتها بانصهار العصبيات في إطار الدين الواحد. وهذا هو التكامل بين الدين والعصبية، فالدين من غير عصبية تسنده لا يستمر طويلاً، والعصبية بدون دين لن يكون لها

(1) ورد نحوه في صحيح البخاري، رقم الحديث (7273). البخاري، الصحيح، مج 4، ص 363.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 665.

(3) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 666.

(4) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 423.

منجزات عظيمة.

هكذا قدّم ابن خلدون من خلال (**علم العمران**) تفسيراً حضارياً للسيرة النبوية الشريفة، وللحضارة التي نشأت وتكونت مع هجرة الرسول محمد ﷺ إلى المدينة وتأسيس الدولة الإسلامية التي قامت على أساس مهم جداً وهو الدين وبناؤه للإنسان بناءاً إسلامياً في جميع الجوانب العقلية والروحية، فتحقق نتيجة لذلك الكثير من الفتوحات والإنجازات في جميع المجالات الحضارية العلمية والثقافية والأدبية وغيرها، دفعت المجتمع من السكون إلى حركة النهضة والتحضر كما حدث لسكان الجزيرة العربية عند نزول الوحي بالرسالة السماوية على الرسول ﷺ فتحولوا من قبائل تشغلهم نزاعاتهم القبلية إلى قادة عظام فتحوا البلاد ونشروا العقيدة الإسلامية وقدّموا للبشرية بذور الحضارة الإنسانية.

الخاتمة

من خلال محاولة دراسة منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، تلمست مجموعة من الملاحظات والاستنتاجات التي يمكن إجمالها على النحو الآتي:

في الفصل الأول من البحث ومن خلال استعراض منهجية ابن خلدون في التدوين التاريخي، إلى مدى إفادة ابن خلدون ممن سبقه من المؤرخين الذين استطاع وبإطلاعه الواسع على ما طالته يده من كتبهم بما حوت من علوم أن يفيد منها إفادة تركت آثارها الواضحة على أسلوبه ومنهجه في التدوين التاريخي بشكل عام والذي اتسم بسمات عديدة منها الشمولية والموسوعية والابتعاد عن النظام الحولي واعتماده الفصول والأبواب في كتابه واتباعه المنهج الحضاري في توضيح الحوادث وتحليلها مع تأكيده على نقد المتن والسند معاً، واعتماد أسلوب الملاحظة والمشاهدة في البحث التاريخي، وفي مجال علم العمران أفاد ابن خلدون من كتب البلدانيين والجغرافيين في تعرضه لذكر الأقاليم وعلاقتها بكثرة وقلّة السكان وغيرها من أمور العمران كأنماطه وتطور مراحله وإقامة الدول وسقوطها وأجيالها وأعمارها.

وفيما يخص المنهجية التي اتبعها ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية، فقد توضح لي مدى إفادته ممن سبقه في هذا المجال سواء من كتاب السيرة الأوائل أو من سبقه من المؤرخين الذين دوّنوا السيرة النبوية ضمن تسلسل الموضوعات التاريخية في كتبهم، وقد بيّنا ذلك في الفصل الثاني من خلال إجراء مقارنة بين هيكلية السيرة النبوية عند ثلاثة من روّاد كتّاب السيرة وهم ابن إسحاق والواقدي وابن سعد وبيّن هيكليتها عند ابن خلدون.

وإلى جانب ذلك توصلت الدراسة إلى مجموعة من المآخذ والانتقادات حول منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وأسلوب كتابته ولغته وطريقة

عرضه للموضوع، وقد تناقض بشكل واضح أسلوبه في الكتابة بين الإيجاز والاستفاضة وبين استعماله للغة سهلة وأسلوب بسيط إلى لغة قوية.

وكذلك اختلف أسلوبه في إسناد المادة إلى مصادرها، فمن جهة لم يذكر المصدر، ومن جهة أخرى يعتمد على أكثر من مصدر ويذكرها، وفي أحيان أخرى يحيل القارئ إلى مصدر عام للموضوع.

ومن الملاحظات الأخرى تأثره بالأسلوب الروائي العربي ومحاولة طرحه للروايات والقصص المتعلقة بأحداث السيرة مع ذكر القصائد الشعرية التي ارتبطت بهذه القصص.

ومما اتضح من منهجية ابن خلدون في تدوينه للسيرة هو محاولته صياغة أحداث السيرة بما ينسجم وأسلوبه ومنهجيته الخاصة به بعد أخذه لنصوصها ممن سبقه، مع محاولة طرح رأيه في الموضوع ولو عارضت أفكاره واختلفت مع الروايات التي يطرحها عن غيره.

ومن المآخذ الأخرى على ابن خلدون عدّه أفعال الرسول ﷺ العادية البسيطة كخوارق ومعجزات من اختصاص الأنبياء ولا قدرة للبشر العادي على الاتيان بها، وهذه الحالة يلجأ إليها ابن خلدون عندما لا يجد في قوانين العمران التي وضعها تفسيراً لهذه الأفعال أو الحوادث فيدخلها في باب المعجزات.

وعمد ابن خلدون على عدم الخوض في فرعيات وتداخلات الأحداث الرئيسية في موضوع السيرة وخاصةً مع الأحداث التي أثارت جدلاً بين الفرق الإسلامية.

ودوّن ابن خلدون موضوعات السيرة في فصل خاص في مجلده الثاني من كتابه العبر، ضمن تسلسل الموضوعات التاريخية الأخرى التي طرحها مع أنه كرر الكثير من أخبارها وحوادثها خلال باقي فصول المجلد الثاني.

وحاول ابن خلدون من خلال التفسير الحضاري لأحداث السيرة النبوية طرح رأيه بكل جرأة وصراحة مع مخالفة رأيه لرأي من سبقه أو عاصره من الفقهاء، معتمداً في ذلك على أسس خاصة عدّها مرتكزات استند إليها في تفسيره للأحداث والتي تمثلت عنده بالسنن الطبيعية والعصبية والدين.

وتَوَضّحَ لي ومن خلال الدراسة أيضاً، مسعى ابن خلدون لتطبيق أسس

علم العمران على نشوء وقيام الدولة الإسلامية التي جعلها تستند إلى العصبية والدين الذي جعل منه الجامع للعصبيات كافة، وربط بين العصبية والدعوة الدينية بل رآها لا تكتمل بدون عصبية، والعصبية بدون دعوة دينية لا يمكنها التقدم والتطور وإنتاج الحضارة.

وتَلَمَّست مدى اتسام نظريات وأفكار ابن خلدون بالتجدد والمعاصرة على الرغم من مرور ستة قرون عليها وذلك أنّ الظروف السياسية التي عاشها ابن خلدون قريبة الشبه بحاضرنا الحالي، ولذلك لا زالت الكثير من أفكاره تتفق مع تفسير العديد من الموضوعات التاريخية المعاصرة مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلاف المسميات والمصطلحات التي تطلق على الظاهرة الواحدة، وكان أثر ذلك واضحاً عليه عند تدوين السيرة النبوية وتفسيرها.

وفي الختام أرجو أنّي قد وُفِقْتُ في تقديم صورة عامة وشاملة عن المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية وتفسيرها، وما كان من صوابه فهو فضل من الله، وما كان من خطٍأ وسهوٍ فحسبي فيه أني بشرٌ، وفوق كل ذي علمٍ عليم، والله من وراء القصد.

المصادر والمراجع

أولاً – المصادر:

القرآن الكريم.

– ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، (ت: 630 هـ / 1332 م)

1 - **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبي الفداء القاضي، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2006 م).

- الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، (ت: 250 هـ / 865 م)

2 - **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق: رشدي الصالح، مكة المكرمة، (مكة المكرمة: 1352 هـ).

- ابن اسحاق، أبو عبد الله محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي (ت: 151 هـ / 768 م)

3 - **المغازي والسير**، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث، (الرباط: 1976 م).

- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد، (ت: 356 هـ / 966 م)

4 - **الأغاني**، مؤسسة عز الدين، (بيروت: د. ت)، أجزاء عديدة.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة، (ت: 256 هـ / 869 م)

5 - **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد محمد ناصر، دار الآفاق العربية، (القاهرة: 2004 م) أربعة أجزاء.

- البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد، (ت: 430 هـ / 1038 م)

6 - **الآثار الباقية من القرون الخالية**، تحقيق: ي ساخاو، (لايبزغ: 1923 م).

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى، (ت: 458هـ / 1065 م)

7 - **دلائــل النبــوة**، ج 1، تحقيق: أحمد صقر، مطابع الأهرام التجارية، (القاهرة: 1970 م).

- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل النيسابوري، (ت: 429هـ / 1037 م)

8 - **ثمــار القلــوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، (د. م)، (مصر: 1965 م).

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، (ت: 456 هـ / 1064 م)

9 - **جمهـــــرة أنساب العــرب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، (القاهرة: 1962 م).

- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله،(ت: 626هـ / 1228م)

10 - **معجم البلدان**، (د. م)، (بيروت: 1957 م).

- الحميري، محمد بن عبد المنعم، (ت: 900 هـ / 1494 م)

11ـ **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عباس، ط 2، مكتبة لبنان، (لبنان: 1984 م).

- ابن حنبل، أبو زهرة أحمد بن محمد، (ت: 241 هـ / 855 م)

12 - **المســند**، شرحه ووضع فهارسه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، (القاهرة: 1956 م).

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، (ت: 463هـ / 1070م)

13 - **الجامــع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، (الرياض: 1403 هـ).

- ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد، (ت: 776 هـ / 1374 م)

14 - **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، (القاهرة: 1395 هـ).

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، (ت: 808 هـ / 1406 م)

15 - **تاريخ العلامة ابن خلدون**، مج 2، دار الكتاب اللبناني، (بيروت: 1966 م).

16 - **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، دار الكتاب اللبناني، (بيروت: 1979 م).

17 - **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، أربعة أجزاء، (لجنة البيان العربي).

- ج 1، ط 2، 1965 م.
- ج 2، ط 1، 1958 م.
- ج 3، ط 1، 1960 م.
- ج 4، ط 1، 1962 م.

- ابن خياط، أبو عمرو خليفة، (ت: 240 هـ / 854 م)

18 - **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الآداب، (النجف: 1967 م).

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت: 748 هـ / 1347 م)

19 - **سِيَر أعلام النبلاء**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار المعارف، (القاهرة: 1962 م).

- الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القاهر، (ت: 666 هـ / 1267 م)

20 - **مختار الصحاح**، دار القلم، (بيروت: د. ت).

- ابن زبالة، محمد بن الحسن، (ت: بعد 199 هـ / 814 م)

21 - **أخبار المدينة**، جمع وتوثيق: صلاح الدين عبد العزيز، ط 1، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، (المدينة المنورة: 1424 هـ).

- الزبيدي، محب الدين أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني، (ت:

1205 هـ / 1790 م)

22 - **تــــاج العــــروس**، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، (د. م)، (لا. م، د. ت).

- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، (ت: 902 هـ / 1496 م)

23 - **الـــضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**، منشورات دار مكتبة الحياة، (بيروت: د. ت).

- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع، (ت: 230 هـ / 844 م)

24 - **الطـــبقات الكـــبير**، تصحيح: د. يوسف هوروفيتس، دار راصد، (بيروت: 1960 م)، ج 1 وج 2.

- السمهودي، نور الدين علي بن عبد الله، (ت: 911 هـ / 1505 م)

25 - **وفـــاء الوفا في أخبار دار المصطفى**، (د. م)، (القاهرة: 1955 م)، ج 1.

- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي، (ت: 581 هـ / 1185 م)

26 - **الـــروض الانـــف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة للطباعة والنشر، (لا. م: 1978 م).

- ابن سيد الناس، فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد، (ت: 734هـ / 1334م)

27 - **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، دار الآفاق الجديدة، (بيروت: 1977 م)، جزأين.

- الشافعي، علي بن برهان الدين الحلبي، (ت: 1044 هـ / 1634 م)

28 - **إنـــسان العـــيون في سيرة الأمين المأمون (السيرة الحلبية)**، (د. م)، (القاهرة: 1962 م).

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت: 310 هـ / 923 م)

29 - **(تـــاريخ الرسل والملوك) تاريخ الطبري**، تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم، ج 2، ط 5، دار المعارف، (القاهرة: 1986 م).
- العسقلاني، ابن حجر شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، (ت: 952 هـ / 1449 م)
30 - **رفع الأصر عن قضاة مصر**، القسم الأول، (د. م)، (مصر: 1328 م).
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت: 817 هـ / 1414 م)
31 - **القاموس المحيط**، (د. م)، (بيروت: 1983 م).
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، (ت: 276 هـ / 889 م)
32 - **المعارف**، دار الكتب العلمية، (بيروت: 1987 م).
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد، (ت: 821 هـ / 1418 م)
33 - **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، (بيروت: 1980 م).
- ابن القيم، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي، (ت: 751 هـ / 1350 م)
34 - **زاد المعاد في هدى خير العباد**، المطبعة المصرية، (القاهرة: 1928 م).
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين اسماعيل بن عمر القرشي، (ت: 774 هـ / 1373 م)
35 - **البداية والنهاية**، (د. م)، (بيروت: 1966 م).
- ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب، (ت: 206 هـ / 822 م)
36 - **جمهرة النسب**، رواية: أبي سعيد السكري، عن ابن حبيب، عنه، ج 1، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، (د. م)، (لا. م، د. ت).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، (ت: 450 هـ / 1057 م)
37 - **الأحكام السلطانية**، (د. م)، (القاهرة: 1960 م).

- ابن المبارك، أبو العباس زين الدين أحمد بن عبد اللطيف

38 - **التجــريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح**، ج 1، دار الارشاد - (بيروت: د. ت).

- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، (ت: 346 هـ / 957 م)

39 - **التنبيه والأشراف**، دار صادر، (بيروت: د. ت).

- المقري، أحمد بن محمد التلمساني، (ت: 1041 هـ / 1631 م)

40 - **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، (بيروت: 1968 م).

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، (ت: 854 هـ / 1450 م)

41 - **الخطط المقريزية**، مكتبة العرفان، (بيروت: د. ت).

42 - **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج 3، ق 2، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور، مطبعة دار الكتب،(لا. م:1970م).

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (ت: 711هـ / 1311م)

43 - **لســـان العـــرب**، أجزاء عديدة، مطبعة الدار المصرية، (القاهرة: د. ت).

- ابن النجار البغدادي، أبو عبد الله محمد بن محمود، (ت: 643 هـ / 1245م)

44 - **الدرة الثمينة في أخبار المدينة**، تحقيق: د. صلاح الدين عباس، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، (المدينة المنورة: 1427 م).

- ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك، (ت: 213 هـ / 828 م)

45 - **الســـيرة النـــبويـــة**، تقديم: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل (بيروت: 1975 م)، أربعة أجزاء.

- الواقدي، محمد بن عمر، (ت: 207 هـ / 822 م)

46 - **المغـــازي**، تحقيق: مارسدن جونس، مطبعة المعارف، (القاهرة:

1964 م)، ثلاثة أجزاء.

- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب، (ت: 284 هـ / 897 م)

47 - **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ط 2، تعليق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت: 2002 م).

ثانياً – المراجع العربية والمعربة:

– الألباني، محمد ناصر الدين

1 - **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مج 1، المكتب الاسلامي، ط 3، (بيروت: 1988 م).

2 - **نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق**، المكتب الإسلامي، (بيروت: 1996 م).

- بدوي، عبد الرحمن

3 - **مؤلفات ابن خلدون**، دار المعارف، (القاهرة: 1962 م).

- بوتول، غاستون

4 - **ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية**، ترجمة: عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (ط 2،، (بيروت: 1984 م).

- الجابري، محمد عابد

5 - **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، (د. م)، (بغداد: د. ت).

- جب، هاملتون

6 - **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: د. إحسان عباس وآخرين، ط 2، دار العلم للملايين،(بيروت: 1974م).

- جرنفيل، فريمان

7 - **التقويمان الهجري والميلادي**، ترجمة: د. حسام محيي الدين الآلوسي، ط 2، مطبعة الجمهورية، (بغداد: 1389 هـ - 1970 م).

- جغلول، عبد القادر

8 - الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون (د. م)، (بيروت: 1980 م).

- الحديثي، نزار عبد اللطيف

9 - **الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين**، دار الحرية للطباعة، (بغداد: 1987 م).

- حسين، طه

10 - **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، مطبعة الاعتماد، (القاهرة: 1925 م).

- الحصري، ساطع

11 - **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط 3، (د. م)، (القاهرة: 1967 م).

- حقيقي، نور الدين

12 - **الخلدونية العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية**، ترجمة: الياس خليل، منشورات عويدات، (بيروت: 1983 م).

- الحميدة، سالم محمد

13 - **سيرة النبي محمد ﷺ، الفترة المكية**، دار الشؤون الثقافية العامة، (بغداد: 2001 م).

- الخضيري، زينب محمود

14 - **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، ط 2، دار التنوير، (بيروت: 1985 م).

- خليل، شرف الدين

15 - **ابن خلدون**، (**في سبيل موسوعة فلسفية**)، دار الهلال، (بيروت: 1982 م).

- خليل، عماد الدين

16 - **ابن خلدون إسلامياً**، المكتب الإسلامي، (بيروت: 1983 م).

- روزنثال، فرانز

17 - **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة: د. صالح أحمد العلي، مكتبة المثنى، (بغداد: 1963 م).

- زامباور، أدورفون

18 - **معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي**، ترجمة: د. زكي محمد حسن، دار الرائد العربي، (بيروت: 1981 م).

- الساعاتي، حسن

19 - **علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج**، ط 4، دار المعارف، (القاهرة: 1978 م).

- سالم، السيد عبد العزيز

20 - **التاريخ والمؤرخون العرب**، دار الكتاب العربي، (لا. م: 1967 م).

- السامرائي، خليل ابراهيم

21 - **علاقات المرابطين بالممالك النصرانية بالأندلس وبالدول الإسلامية**، دار الشؤون الثقافية، (بغداد: 1985 م).

22 - **المظاهر الحضارية للمدينة المنورة في عصر النبوة**، (د. م)، (الموصل: 1984 م).

- سلسلة مناهل الأدب العربي

23 - **مختارات من ابن خلدون**، العدد 21، (د. م)، (بيروت: 1949 م).

- الشدادي، عبد السلام

24 - **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة: محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، (المغرب: 2000 م).

- الشريف، أحمد ابراهيم

25 - **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**، ط 2، دار الفكر العربي، (القاهرة: 1967 م).

- شمس الدين، عبد الأمير

26 - **الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق**، ط 2، دار إقرأ، (بيروت: 1986 م).

- الطالبي، محمد

27 - **منهجية ابن خلدون التاريخية**، (د. م)، (بيروت: 1981 م).

- عامر، أحمد

28 - **الدولـــة الحفـــصية، صفحات خالدة من تاريخنا المجيد**، دار الكتب الشرقية، (تونس: 1974 م).

- العظمة، عزيز

29 - **ابن خلدون وتاريخيته**، دار الطليعة، (بيروت:1981م).

- علي، جواد

30 - **المفـــصل في تـــاريخ العـــرب قبل الإسلام**، ج 1، ط 1، دار العلم للملايين، (بيروت: 1968 م).

- العلي، محمد صالح

31 - **الدولـــة في عهـــد الرسول**، مج 1، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 1988 م).

- ابن عمار، الصغير

32 - **الفكر العلمي عند ابن خلدون**، ط 3،(د. م)، (الجزائر: 1981 م).

- عنان، محمد عبد الله

33 - **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، (د. م)، (القاهرة: 1933 م).

34 - **دول الطوائف**، (د. م)، (القاهرة: 1969 م).

35 - **نهايـــة الأنـــدلس وتـــاريخ العرب المتنصرين**، ط 2، مطبعة مصر، (القاهرة: 1958 م).

- عويس، عبد الحليم

36 - **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، (د. م)، (قطر: 1996م).

- فنسنك، آ، ي

37 - **مفتاح كنوز السنة، ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي**، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: 1422 هـ)

- قربان، ملحم

38 - **خلدونـــيات، نظـــرية المعـــرفة في مقدمـــة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية، (بيروت: 1985 م).

- كحالة، عمر رضا
39 - **معجـــم المؤلفين**، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: د. ت)، عدة أجزاء.
- لاكوست، ايف
40 - **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، ط 3، دار ابن خلدون، (بيروت: 1982 م).
- ماجد، عبد الرزاق مسلم
41 - **دراســـة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية**، منشورات وزارة الاعلام، دار الحرية للطباعة، (بغداد:1976م).
- المباركفوري، صفي الرحمن
42 - **الرحيق المختوم**، دار المعرفة، (بيروت: 2003 م).
- محل، سالم أحمد
43 - **المـــنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**، كتاب الأمة، سلسة دورية، العدد 60، السنة 17، (قطر: 1997 م).
- مستو، محيي الدين ديب
44 - **مناهج التأليف في السيرة النبوية**، دار الكلم، (دمشق: 2000 م).
- الملاح، هاشم يحيى
45 - **حكـــومة الرســـول ﷺ (دراسة تاريخية – دستورية مقارنة)**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2002 م).
46 - **المفصل في فلسفة التاريخ**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2005 م).
47 - **الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة**، مطبعة جامعة الموصل، (الموصل: 1991 م).
- نصار، حسين
48 - **نشأة التدوين التاريخي عند المسلمين**،(د. م)، (بيروت: 1980 م).
- نصّار، ناصيف

49 - **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، (بيروت:1981م).

- هارون، عبد السلام

50 - **تهذيب سيرة ابن هشام**، مؤسسة الرسالة، (بيروت: 1988 م).

- هوروفتس، يوسف

51 - **المغـــازي الأولى ومؤلفـــوها**، ترجمة: حسين نصّار، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة: 1949 م).

- وافي، علي عبد الواحد

52 - **تقـــديم لمقدمـــة ابـــن خلـــدون**، ج 1، ط 2، (لجنة البيان العربي: 1965 م).

- الوردي، علي

53 - **مـــنطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، انتشارات المكتبة الحيدرية، (لا. م، د. ت)

ثالثاً – الرسائل الجامعية المنشورة وغير المنشورة:

– الشرابي، نهال خليل يونس

1 - **كتاب مغازي رسول الله ﷺ لموسى بن عقبة**، رسالة ماجستير منشورة، دار ابن الأثير، (الموصل: 2007 م).

- علي، أحمد حامد

2 - **تحلـــيل مقـــارن للفكـــر الجغرافي السياسي عند ابن خلدون**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، كلية التربية، (الموصل: 1990).

رابعاً – البحوث المنشورة:

– الأحمد، محمد علي

1 - ((**نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ، ابن خلدون نموذجاً**))، من أعمال الندوة العلمية،(الأردن: 2007م).

- الجليلي، محمود

2 - ((**تـــرجمة ابـــن خلدون للمقريزي**))، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد (13)، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 1965 م).

– جول، محمد زاهد

3 - ((**علـــم الكلام الخلدوني**)) من أعمال ندوة الأردن العلمية، (الأردن: 2007 م).

- الحمداني، سالم

4 - ((**المـــنهج العلمي بين الجاحظ وابن خلدون**))، مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب، جامعة الموصل، العدد (7)، (5 تشرين الأول: 1976 م).

- العضراوي، عبد الرحمن

5 - ((**التطبـــيق المقاصـــدي في المنهج الخلدوني**)) ندوة الأردن العلمية، (الأردن: 2007 م).

- عنان، محمد عبد الله

6 - ((**ابـــن خلـــدون والنقد الحديث**))، مجلة المقتطف، مج (83)، ج 5، (عدد ديسمبر: 1933 م).

- عويس، عبد الحليم

7 - ((**ابـــن خلـــدون وتطور الفكر الإسلامي**))، من أعمال ندوة الأردن العلمية، (الأردن: 2007 م).

- غنيمات، مصطفى

8 - ((**الفكـــر الاجتماعـــي عـــند ابن خلدون**))، من أعمال ندوة الأردن العلمية، (الأردن: 2007 م).

- قسوم، عبد الرزاق

9 - ((**قـــراءة فلـــسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي**))، مداخلات بيت الحكمة، (تونس: 2006 م).

- الكيلاني، عبد الله ابراهيم

10 - ((**منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية**))، من أعمال ندوة الأردن العلمية، (الأردن: 2007 م).

- الملاح، هاشم يحيى

11 - ((**إشكالية البحث عن الحقيقة في التاريخ**))، مجلة آداب الرافدين، من

أعمال المؤتمر العلمي السنوي الرابع، كلية الآداب، جامعة الموصل، (9 - 10 آيار: 2007 م).

12 - ((**الجهـــاد في عصر الرسالة**))، الندوة العربية لبيت الحكمة، (كانون الثاني: 2002 م).

13 - ((**طبيعة هجرة المسلمين في عصر الرسالة**))، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 3، المجلد (46)، (بغداد: 1999 م).

14 - ((**نظرية ابن خلدون ومنهجه في دراسة الأنساب**))، وقائع ندوة كتب الأنساب مصدراً لكتابة التاريخ، منشورات المجمع العلمي العراقي، (بغداد: 2002 م).

خامساً – بحوث شبكة المعلوماتية (الأنترنيت):

– الأنصاري، محمد جابر

1 - **السيرة النبوية**، ((**أهمية السيرة النبوية في فهم الإسلام**))، موقع إسلام بيديا على شبكة المعلوماتية (الانترنيت)

http: // www. islam pedia. Com.

2 - ((**العـــروبة والإسلام في فكر ابن خلدون**)) نقلاً عن الموقع بلاغ على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت)

Http: // www. balagh. Com.

– الشريح، محمد عادل

3 - ((**دراســـة الـــسنن الـــربانية**))، منتديات أمة الإسلام، على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت)

http: // www. alislam. Com.

-العروي، عبد الله

4 - ((**ابـــن خلدون والجهاد**))، نقلاً عن موقع بلاغ على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت).

http: // www. Balagh, Com.

-العمري، أكرم ضياء

5 - ((**أهم مصادر السيرة النبوية**))، موقع إسلام ويب على شبكة المعلوماتية الأنترنيت http: // www. islam web. net.

- القره داغي، علي محيي الدين

6 - ((**دور العقـــيدة الإسلامية في بناء الحضارة**))، الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنّة،(مكة المكرمة: د. ت)، منشور في موقع نوران على شبكة المعلوماتية (الأنترنيت)

http: // www. nooran. ovq.

الملاحق

ملحق رقم (1)

بعض شيوخ ابن خلدون في العلوم النقلية والعقلية كما ذكرهم في كتابيه التعريف والمقدمة

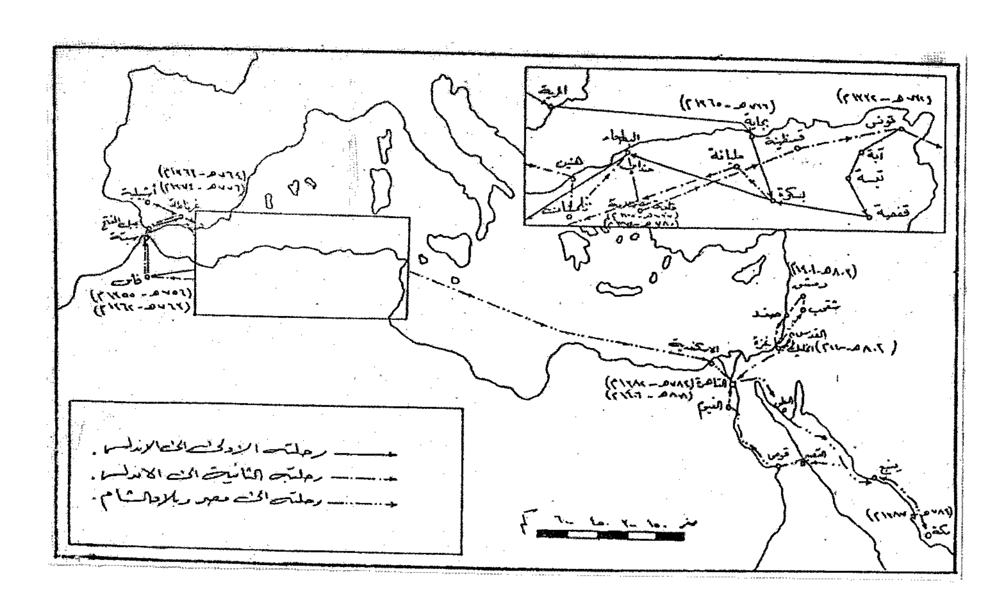
1.	والده محمد أبو بكر بن خلدون	تعلم على يديه قواعد اللغة العربية التي كان بارعاً فيها.
2.	أبو عبد الله محمد بن سعد بن بُرَّال الأنصاري	سمّاه ابن خلدون الأستاذ المُكَتِّبْ الذي قرأ القرآن الكريم عليه.
3.	أبو عبد الله محمد بن العربي الحصايري	كان إماماً في النحو وله شرحٌ مستوفٍ على كتاب التسهيل.
4.	أبو عبد الله محمد بن الشَّواش الزَّرزالي	تعلم على يديه العربية أيضاً.
5.	أبو العباس أحمد بن القَّصار	يقول عنه ابن خلدون إنه كان ممتعاً في صناعة النحو، وله شرحٌ على قصيدة البردة المشهورة في مدح الرسول محمد ﷺ.
6.	أبو عبد الله محمد بن بحر	إمام العربية والأدب بتونس وكان بحراً زاخراً في علوم اللسان.
7.	شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادِياشي	كان إمام المحدثين بتونس.
8.	أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجيَّاني	الفقيه الذي تفقه على يديه الفقه المالكي.

.9	أبـو القاسـم محمـد بـن القصير	أخـذ عـنه الفقـه المالكـي أيضاً.
.10	أبـو عـبد الله محمـد بـن عبد السلام	كان قاضي الجماعة المالكية في تونس.
.11	أبـو عـبد الله محمـد بـن سليمان السَّطي	شيخ الفُتيا بالمغرب، وإمام مذهب مالك.
.12	أبـــو محمـــد بـــن عـبد المهيمن بـن عـبد المهـيمن الحضرمي	كاتب السلطان أبي الحسن، وصاحب علامته التي توضع أسافل مكـتوباته، إمـام المحدثـين والـنحاة بالمغرب.
.13	أبـــو العـــباس أحمـــد الزواوي	إمام المقرئين بالمغرب.
.14	أبـو عـبد الله محمـد بـن ابراهيم الآبلي	شـيخ العلـوم العقلـية فـي المغرب، وقد لازمه ابن خلدون عدة سـنوات، وتعلـم علـى يديـه سـائر العلوم الحكمية.
.15	أبـو عـبد الله محمـد بـن محمد الصباغ	كان بارزاً في علوم الحديث ورجالـه، وإمامـاً فـي معـرفة كـتاب الموطأ وإقرائه بالإضافة إلى أنه برز في المنقول والمعقول.
.16	أبـو عـبد الله محمـد بـن الصفار	مـن كـبار المحدثـين فـي المغرب الأقصى في عهـد السلطان أبي عنان، التقى به ابن خلدون أثناء عمله مع هذا السلطان.
.17	محمـد بـن محمـد بـن	وهو من كبار المحدثين في

	ابراهيم بن الحاج البلّفيقي	المغرب الأقصى في عهد السلطان أبي عنان والتقى به ابن خلدون أيضاً أثناء عمله مع هذا السلطان
.18	محمد بن عبد الله بن عبد النور	كان بارزاً في الفقه على مذهب الإمام مالك بن أنس.
.19	عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي	أحد أساتذة ابن خلدون في العلوم العربية والأدب العربي.
.20	أبو العباس أحمد بن شعيب	كان بارعاً في اللسان، والأدب، والعلوم العقلية.

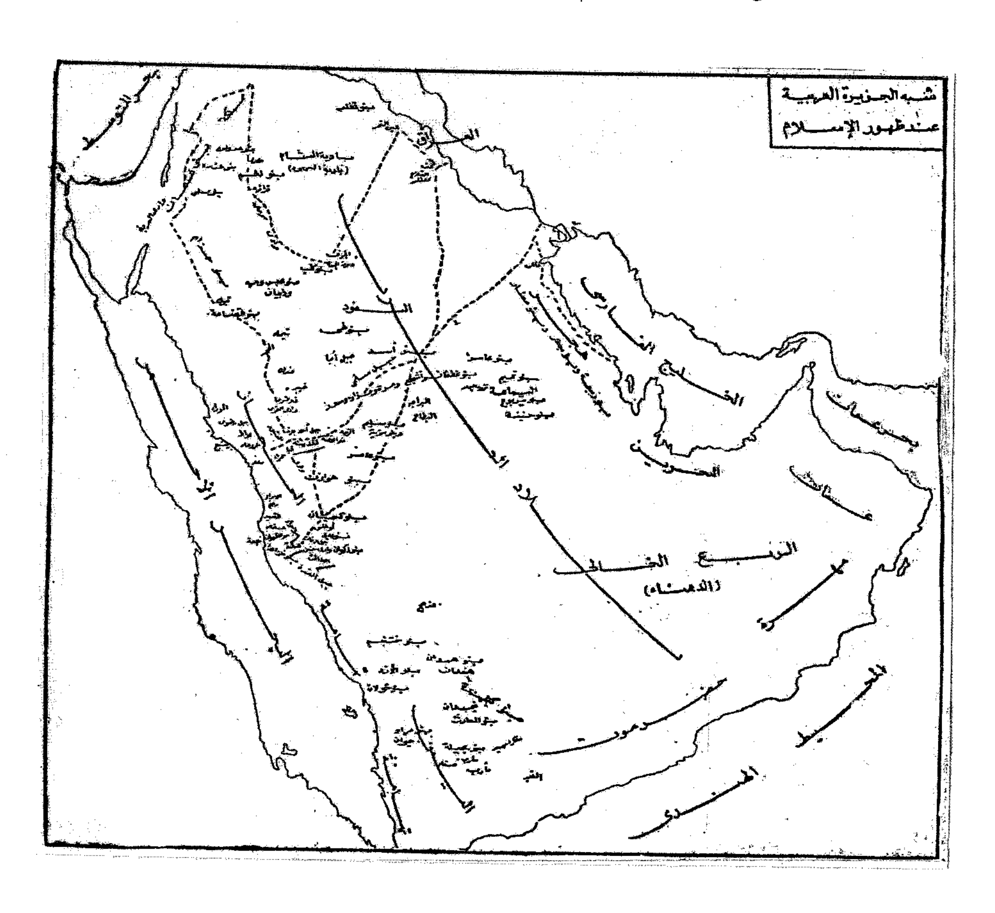
ملحق رقم (2) خريطة تمثل رحلات ابن خلدون غرباً وشرقاً

نقلاً عن: أحمد حامد علي، تحليل مقارن للفكر الجغرافي السياسي عند ابن خلدون، ص 14



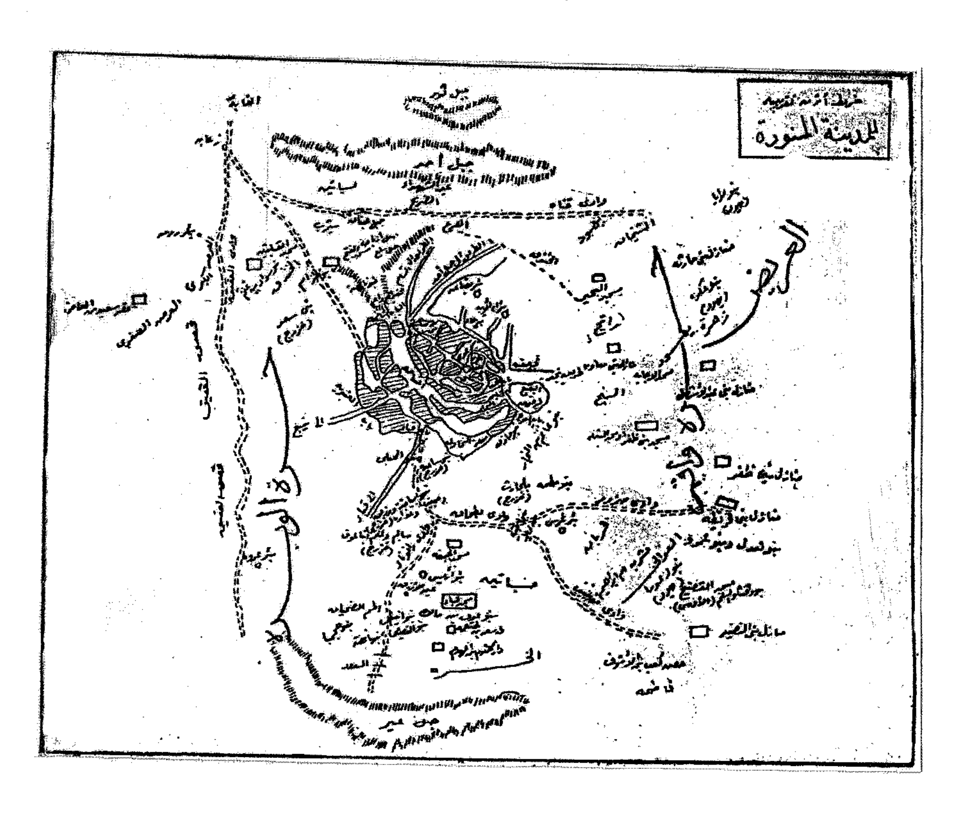
ملحق رقم (3) خريطة شبه الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام

نقلاً عن: أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة، ص 100



ملحق رقم (4) خريطة أثرية تقريبية للمدينة المنورة

نقلاً عن: أحمد ابراهيم الشريف، مكة والمدينة، ص 284



فهرس المحتويات

الملاحق

SYSTEMATICNESS OF IBN KHALDOUN IN WRITING AND EXPLANATION THE PROPHETIC BIOGRAPHY

by

Sālimā Maḥmūd Muḥammad ᶜAbdul-Qādir



أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban